Programa de
Especialización en Teoría,
Métodos y Técnicas de
INVESTIGACION
SOCIAL

La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión

Guillermo Hoyos Vásquez
Germán Vargas Guillén

INSTITUTO COLOMBIANO PARA EL FOMENTO
DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR, ICFES

DIRECCIÓN GENERAL
Calle 17 No. 3-40 A.A. 6913
Teléfonos: 3387338 - 3387360
Fax: 2836778
Bogotá, Colombia

HEMEROTECA NACIONAL UNIVERSITARIA CARLOS LLERAS RESTREPO
SUBDIRECCIÓN DE FOMENTO Y DESARROLLO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR
Avenida Eldorado No. 44A-40
Teléfono: 3689780
Telefax: 3680028
Bogotá, Colombia

DIRECTOR DEL ICFES: Daniel Bogoya Maldonado

SUBDIRECTORA DE FOMENTO
Y DESARROLLO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR: María de Jesús Restrepo

COPYRIGHT: ICFES 1996
Módulos de Investigación Social

ISBN: 958-9329-09-8 Obra completa
ESPECIALIZACIÓN EN TEORÍA, MÉTODOS
Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

ISBN: 958-9329-12-8 Módulo dos
LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA COMO NUEVO
PARADIGMA DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES:
LAS CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN

Composición electrónica: ARFO Editores e Impresores Ltda.
Diciembre de 2002

El proyecto para la formación de recursos humanos en la educación superior titulado "Especialización en Teoría, métodos y técnicas de investigación social" con la colaboración de ASCUN, fue realizado por el ICFES, para lo cual se conformó el siguiente equipo de trabajo:

Dirección y coordinación académica:	GUILLERMO BRIONES
Dirección y coordinación del proyecto:	MARÍA DE JESÚS RESTREPO ALZATE Profesional especializada Coordinadora Grupo de Fomento del ICFES
Asesor:	MIGUEL RAMÓN MARTÍNEZ Asesor Subdirección Gral. Técnica y de Fomento ICFES

GRUPO DE AUTORES

GUILLERMO BRIONES Universidad de Chile	MÓDULO 1	EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES
GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ Universidad Nacional de Colombia GERMÁN VARGAS GUILLÉN Universidad Pedagógica Nacional	MÓDULO 2	LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA COMO NUEVO PARADIGMA DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES
GUILLERMO BRIONES Universidad de Chile	MÓDULO 3	METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN CUANTITATIVA EN LAS CIENCIAS SOCIALES
CARLOS A. SANDOVAL CASILIMAS INER Universidad de Antioquia	MÓDULO 4	INVESTIGACIÓN CUALITATIVA
HERNÁN HENAO DELGADO y LUCELY VILLEGAS VILLEGAS INER Universidad de Antioquia	MÓDULO 5	ESTUDIOS DE LOCALIDADES
SANTIAGO CORREA URIBE Universidad de Antioquia ANTONIO PUERTA ZAPATA INER Universidad de Antioquia BERNARDO RESTREPO GÓMEZ Universidad de Antioquia	MÓDULO 6	INVESTIGACIÓN EVALUATIVA
BERNARDO RESTREPO GÓMEZ Universidad de Antioquia	MÓDULO 7	INVESTIGACIÓN EN EDUCACIÓN

Contenido

Presentación 9
Prólogo 11
Introducción 17
Advertencia a la Segunda Edición 21
Consideraciones para el Autoestudio 23
Estructura del Módulo 31

Capítulo 1

La problemática de las ciencias de la discusión en la modernidad. La imagen moral del mundo a partir de Kant. 35

1.1. Modernidad vs. posmodernidad: el nuevo escenario de las ciencias sociales. 36
1.2. ¿Por qué Kant y la modernidad? 43
1.3. El proyecto moderno de Kant. 47
1.4. Las ciencias sociales a partir de Kant 64
1.5. Moralidad y libertad como base de las ciencias sociales. 68
1.6. La estética como perspectiva kantiana para las ciencias de la discusión. 74
Conclusión: la imagen moral del mundo y las ciencias de la discusión. 80
Bibliografía de Kant: 86
Bibliografía General: 87
Preguntas: 90
Lectura Complementaria No. 1: 91

Capítulo 2

La fenomenología y las ciencias sociales. El mundo de la vida como tema de las 'ciencias de la discusión' 95

2.1. La crisis de la cultura moderna como crisis de las ciencias y de la filosofía. 97
2.2. La reconstrucción del mundo de la vida. 104
2.3. La fenomenología y la crisis de la modernidad: "la razón es un título amplio". .. 117

Conclusión: Hacia el cambio de paradigma. 122
Bibliografía Principal de Edmund Husserl: 127
Bibliografía Secundaria: 128
Preguntas: 132
Lectura Complementaria No. 2: 133

Capítulo 3

El "giro lingüístico" y las "ciencias de la discusión". 137

3.1. La emergencia del "giro lingüístico". 139
3.1.1. Sentido del lenguaje como tema del análisis filosófico. 140
3.1.2. Algunos vaivenes de la reflexión filosófica sobre el lenguaje. 141
3.2. Juegos de lenguaje y mundo de la vida. 147
3.2.1. Antecedentes 148
3.2.2. La noción juego de lenguaje 149
3.2.3. Juego de lenguaje y vida 151
a) El juego de lenguaje se refiere al mundo de la vida. 151
b) Sobre el mundo de la vida se habla con lenguaje cotidiano. 152
c) El lenguaje es una estructura original del mundo de la vida. 153
d) El lenguaje es escenario para la duda en la experiencia del mundo de la vida. 159
e) El juego de lenguaje propicia la comprensión común en el modo de certeza. 155
f) El juego de lenguaje permite el tránsito del sentido (subjetivo) a la validez (intersubjetiva). 157
g) Las reglas de juego son estructuras del mundo de la vida. 159
h) La generalidad de las estructuras del juego de lenguaje. 160
i) Las condiciones de validez en el juego. 161
j) La necesidad del lenguaje ordinario. 162
3.2.4. Las reglas en los juegos de lenguaje. 163
3.3. El lenguaje: estructura de la intersubjetividad. 164
Conclusión. 166
Bibliografía: 167
Preguntas: 169

Capítulo 4

La Teoría Crítica de la Sociedad: Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas 173

4.1. Introducción histórica. 174
4.2. El significado fundamental de una "teoría crítica de la sociedad". 176
4.3. La tradición marxista de la teoría crítica. 179
4.4. Teoría crítica contra teoría tradicional: la crítica a la positivización de las ciencias. 185
4.5. La crítica de la razón instrumental y la unidimensionalidad de la sociedad: la dialéctica de la ilustración. 186
4.6. Propuesta epistemológica de la teoría crítica: conocimiento e interés. 187
Notas Bibliográficas 190
MAX HORKHEIMER
THEODOR WIESENGRUND ADORNO
HERBERT MARCUSE
JÜRGEN HABERMAS
Preguntas: 195
Lectura Complementaria No. 3: 195

Capítulo 5

La teoría de la acción comunicativa y las ciencias de la discusión. 199

5.1. ¿Qué entendemos por una teoría de la acción comunicativa? 201
5.2. Cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia y de la filosofía de la historia a la teoría de la acción comunicativa. 205
5.3. Las estructuras de la comunicación: los dos usos de los actos de habla y la pragmática universal. 212
5.4. La discusión y la teoría social reconstructiva. 216
Conclusión. 221
Preguntas: 225

Capítulo 6

Conclusión: Las "ciencias de la discusión" en discusión. 229

6.1. La ética discursiva. 229
6.2. Otras áreas del mundo social. 238
6.3. La teoría de la acción comunicativa (TAC) y la investigación acción participativa (IAP). 245
Preguntas: 252
Lectura Complementaria No. 4: 253

Conclusión

Las áreas del mundo social y las perspectivas de "ciencias de la discusión".: **.....** 257

Bibliografía general 267

Lecturas complementarias

Lectura complementaria Nº 1 275
Lectura complementaria Nº 2 305
Lectura complementaria Nº 3 322
Lectura complementaria Nº 4 343

Presentación

En cumplimiento de su misión y de sus funciones, el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior ha realizado diversas acciones que permitan a las instituciones de Educación Superior no solamente enfrentar los retos del desarrollo científico, técnico y tecnológico sino hacer del conocimiento y de la cultura, ejes de calidad y desarrollo. Esto implica necesariamente fomentar procesos de formación que además de articular y hacer coherentes los campos de conocimiento y sus campos específicos de prácticas, contribuyan a identificar problemas en diversos contextos y a encontrar o crear soluciones a partir de procesos de reflexión.

Dentro de este contexto, el ICFES promovió la creación del Programa de Especialización en teoría, métodos y técnicas de investigación social, ofrecido en la actualidad por cinco universidades públicas a saber: Universidad de Antioquia, Universidad del Valle, Universidad Industrial de Santander, Universidad de Cartagena y Universidad Pedagógica Nacional, las cuales atendieron el reto propuesto por el Instituto y después de siete años de iniciado el programa, en conjunto han graduado más de 300 especialistas.

La estructura temática de esta serie de Investigación Social la constituyen siete módulos orientados al desarrollo de competencias para la apropiación de metodologías y técnicas de investigación fundamentadas por las teorías que enmarcan las ciencias sociales. Los primeros cuatro módulos ofrecen elementos que permiten profundizar e indagar sobre el objeto y los procesos de conocimiento en las Ciencias Sociales, las principales escuelas que han surgido a través de los tiempos y las diferentes perspectivas de análisis que conducen a la comprensión de los hechos sociales. Los tres últimos módulos orientan la aplicación de estas ciencias en el campo de la investigación educativa, la evaluación y el estudio de localidades.

Dada la pertinencia y vigencia de esta serie y aprovechando el desarrollo de las tecnologías de información y comunicación que nos permite una socialización más amplia y ágil de sus contenidos, la presentamos hoy en formato CD ROM con la expectativa que esta estrategia de aprendizaje sea aprovechada por un mayor número de profesores y estudiantes de las instituciones de educación superior del país.

DANIEL BOGOYA M.
Director General ICFES

Prólogo[1]

Un texto clásico de la historia de la filosofía, **Investigación sobre el entendimiento humano** de David Hume (1748), inicia con una distinción acerca "De las diferentes clases de filosofía". Allí se dice que "la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana, puede ser tratada de dos maneras diferentes, cada una de las cuales tiene su peculiar mérito y puede contribuir al esparcimiento, instrucción y reforma de la humanidad. La primera considera al hombre principalmente como nacido para la acción e influenciado en sus criterios por el gusto y el sentimiento; busca un objeto y evita otro, según el valor que tales objetos parecen tener... Puesto que la virtud sería el más valioso de todos los objetos, quienes se dedican a esta clase de filosofía la describen en sus más favorables aspectos, apoyándose en la poesía y la elocuencia y tratando su tema de manera sencilla y evidente, tal como mejor corresponde al agrado de la imaginación y a la complacencia de los afectos. Eligen las observaciones y casos más llamativos de la vida cotidiana... Nos hacen **sentir** la diferencia entre vicio y virtud; exaltan y regulan nuestros sentimientos y así no pueden menos que inclinar nuestros corazones al amor de la integridad y del verdadero honor, creyendo que con ello han conseguido la felicidad que se proponían con su esfuerzo".

"La otra clase de filósofos considera al hombre como un ser racional más bien que activo y se esfuerza por formar su entendimiento más que por cultivar sus maneras. Consideran la naturaleza humana como asunto de especulación y la escudriñan cuidadosamente para encontrar aquellos principios que regulan nuestro entendimiento, exaltan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o conducta... Aun cuando sus especulaciones puedan parecer abstractas e incluso ininteligibles para el lector común, buscan la aprobación de sabios y eruditos; se creen suficientemente recompensados por el esfuerzo de toda una vida si logran descubrir verdades ocultas que puedan contribuir a la instrucción de la posteridad"[2].

---

[1] Reproducimos la presentación hecha por el Prof. Guillermo Hoyos con motivo del lanzamiento del Programa de Especialización, Bogotá, Hemeroteca Nacional, Noviembre 1 de 1996.

[2] David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*. (v.e. de Magdalena Holguín). Bogotá, Norma, 1992, págs. 11-13.

Al considerar estos dos modos de hacer filosofía, que yo quisiera comparar hoy con dos estilos de hacer ciencias sociales y humanas, uno más comprensivo y motivacional, otro más riguroso y científico, indica Hume que "la filosofía sencilla y evidente siempre tendrá, dentro del común de la humanidad, mayor acogida que la precisa y abstrusa y será recomendada por muchos, no sólo por ser más agradable sino más útil que la segunda. Se aviene mejor a la vida cotidiana, moldea el corazón y los afectos; al tocar aquellos principios que mueven a los hombres a la acción, reforma su conducta y los aproxima a aquel modelo de perfección que describe. La filosofía abstracta, por el contrario, al estar fundamentada en una actitud de la mente que difícilmente incide... en la acción, desaparece cuando el filósofo sale de las sombras a la luz del día; tampoco consiguen sus principios ejercer mayor influencia sobre nuestra conducta y comportamiento. Los sentimientos de nuestro corazón, la agitación de nuestras pasiones, la vehemencia de nuestros afectos, disipan todas sus conclusiones y reducen al filósofo profundo a la condición de un mero plebeyo" [3].

Es necesario encontrar la complementariedad de estos dos tipos de discurso sobre lo humano. También Hume lo intentó en su momento: "entrégate a tu pasión por la ciencia, escribe allí mismo, pero por una ciencia humana, tal que pueda incidir directamente sobre la acción y la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas, y los castigaré severamente con la pensativa melancolía que inducen, con la interminable incertidumbre que generan, y con la fría recepción que hallarán sus presuntos descubrimientos cuando sean comunicados. Sé un filósofo, pero en medio de toda tu filosofía, continúa siendo un hombre" [4].

Para lograr esto Hume propone una renovada relación entre las ciencias, las artes y la filosofía. No se trata de aislar esas dos formas de discurso, el de una filosofía popular y el de una ciencia abstrusa. Por el contrario, hay que encontrar la complementariedad. Podemos comenzar por observar una considerable ventaja que resulta de la filosofía precisa y abstracta como es servir a la filosofía sencilla y humana para que pueda "alcanzar un grado suficiente de exactitud en sus sentimientos, preceptos o raciocinios... Un artista estaría mejor calificado para llevar a cabo con éxito una tarea semejante pues, además de un gusto delicado y de una rápida aprehensión, posee un conocimiento preciso

[3] Ibíd., pág. 13.

[4] Ibíd., págs. 15-16.

de la estructura interna, de las operaciones del entendimiento, del funcionamiento de las pasiones y de las diversas especies del sentimiento que discriminan entre vicio y virtud... El anatomista nos presenta los objetos más horribles y desagradables, pero su ciencia es de gran utilidad para el pintor incluso cuando esboza una Venus o una Helena. Mientras que este último emplea los colores más ricos de su paleta para dar a sus figuras un aspecto grácil y atrayente, debe sin embargo atender a la estructura interna del cuerpo humano, la posición de los músculos, la estructura de los huesos, el uso y aspecto de toda parte u órgano. La precisión es, en todos los casos, ventajosa para la belleza, tanto como el justo razonamiento para el sentimiento delicado. En vano exaltaríamos uno de ellos si desdeñamos el otro" [5].

He querido enmarcar la presentación de nuestro Programa de Especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de investigación social en esta ilustrativa concepción del quehacer intelectual propuesta por Hume en los inicios de la modernidad, porque creo que el problema de la utilidad de la ciencia se presenta hoy en términos muy semejantes. Se sigue debatiendo sobre la necesidad de una investigación rigurosa en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, pero ésta sigue adoleciendo de esa falta de concreción y aplicabilidad para las situaciones del mundo de la vida que requieren de la ilustración y explicación del científico, pero a la vez tienen que ser comprendidas y asumidas por los mismos agentes sociales. Es cuando se cree que basta con una divulgación inmediatista, con una comunicación emotiva, con la denuncia populista, con la demagogia incontrolada. Hemos querido en nuestro programa de especialización trazar el puente que permita a los trabajadores de la cultura, a los jóvenes intelectuales y académicos, ser a la vez anatomistas y artistas, familiarizarse con los métodos de investigación social y saber proponer sus resultados en la esfera de lo público. Por ello hemos querido insistir en la importancia de los planteamientos teóricos con respecto a las ciencias sociales, para que todo lo relacionado con los métodos y técnicas de investigación, la labor del anatomista, no quedara sin la contextualización, la ayuda comprensiva, la fuerza motivacional, estética, ética y política propia de las teorías de la acción social, cuando éstas no quedan aprisionadas por el prurito positivista de la investigación empírica, sino que se abren a la comprensión filosófica, para que se explicite su dimensión hermenéutica, su significación práctica y su incidencia cultural: en una palabra, ¡la función del artista!

[5] Ibíd., págs. 16-17.

Hemos hecho, pues, el esfuerzo de combinar el rigor científico metodológico en los procesos de investigación con la necesidad de su presentación, divulgación y aplicación práctica. Esto se percibe ya en la misma estructura del programa: partiendo del primer módulo, **Epistemología de las ciencias sociales**, hemos hecho una reflexión detallada acerca de los orígenes de las ciencias sociales en la modernidad para poderlas caracterizar en la actualidad como "ciencias de la discusión" desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad. Es entonces cuando podemos en los módulos tres y cuatro proponer la investigación cuantitativa y la cualitativa, para mostrar en los tres módulos finales las posibilidades de las ciencias sociales, en cuanto ciencias de la discusión, con respecto al estudio de las localidades, de la evaluación y de la educación.

Si consideramos efectivamente las ciencias sociales como ciencias de la discusión habremos probablemente acertado con lo más importante de su incidencia en la situación actual y en nuestro contexto nacional. Cada vez caemos más en cuenta de que el problema de la violencia y de la crisis no es otro que el de la incomprensión entre los colombianos, el del autoritarismo de nuestros gobernantes, el del dogmatismo acrítico de nuestros políticos. No solucionaremos pacíficamente nuestros problemas si no fortalecemos nuestras concepciones culturales y nuestras estructuras comunicativas. Las diferencias, lo que hoy se tematiza bajo el término de multiculturalismo, antes que ser un origen de conflictos, debería ser fuente de riqueza, de convivencia pacífica y de comunicación fecunda. Para que esto sea posible se impone un desarrollo y fortalecimiento de las ciencias sociales, con el cual se han comprometido la Asociación Colombiana de Universidades, ASCUN, el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, ICFES, y en concreto las Universidades que apoyan este programa con la participación de sus mejores profesores y seguramente de sus alumnos más comprometidos con el futuro de este país, que pertenece sin duda a una nueva generación de artistas-anatomistas honestos y esforzados: los que investigan nuestra realidad y quieren transformarla con su trabajo social, cultural y político comprometido: una renovada sociedad civil.

No olvidemos que fue el mismo Kant quien estableció la distinción entre la filosofía académica y la filosofía mundana, lo que en nuestro caso obligaría a pensar la relación entre las ciencias sociales y la así llamada ciencia popular; es decir, entre la ciencia como la practican los científicos y la ciencia que interesa a todo el mundo en cuanto persona racional. Lo difícil es tender un puente entre las dos: ser capaz de usar los conceptos y los argumentos técnicos del científico social profesional de tal manera que

sirvan para iluminar los problemas sociales que de forma implícita o explícita interesan al hombre de la calle. Y a la inversa, ser capaz de introducir en la discusión técnica de los científicos sociales cuestiones relevantes para la vida humana.

En este sentido, no creo que pueda exhortar a aprovechar lo mejor posible el programa que presentamos de mejor manera que interpretando la expresión del mismo Hume: ¡Sé un científico riguroso, pero en medio de toda tu ciencia, continúa siendo un hombre!

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Introducción

Una propedéutica de las ‘ciencias sociales’

El módulo *La Teoría de la Acción Comunicativa como Paradigma de Investigación en Ciencias Sociales: LAS CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN* se ha concebido y desarrollado como un tratado introductorio o propedéutico. Quiere esto decir que se busca que el estudiante comprenda algunas de las alternativas de fundamentación que se tienen para este campo científico.

La fundamentación filosófica ha mostrado que los problemas de que se trata con la investigación, *no tienen solución*, sino *historia*.

Fue Kant quien abrió la posibilidad de un desarrollo de las ciencias sociales. Con su obra se funda tanto el problema, o quizá más propiamente el horizonte, de la subjetividad –que puede ser realizada como un intento por alcanzar autonomía, autorreflexión y autodeterminación– como el de la intersubjetividad –vida comunitaria y social que descubre la "sociable insociabilidad del ser humano"–.

Quien no comprenda la esencial necesidad de estas polaridades –subjetividad e intersubjetividad– como fundamento de la investigación en ciencias sociales, por cierto, muy pronto acudirá a las formas del positivismo más convencional para plantearse las preguntas sobre el comportamiento humano, sin atender a los problemas que intenta realizar la cultura y en ella cada uno de los sujetos.

Ha sido, precisamente, Edmund Husserl quien ha prevenido –con su fenomenología como "ciencia del mundo de la vida"– de los peligros que trae consigo "el olvido de la subjetividad", y ha recordado la urgencia de descubrir la intersubjetividad como "estructura del mundo de la vida". ¿Por qué poner estas discusiones en la base de una comprensión de las ‘ciencias sociales’? ¿Por qué afianzar, como fundamento de éstas, tales críticas al positivismo? El módulo ha procurado responder estas preguntas señalando cómo la

construcción de formas de interacción social, racionalizadas desde las 'ciencias de la discusión', antes que explicar, predecir o controlar el comportamiento humano, tienen que describir y hacer manifiesto el conjunto de razones y motivos que dan origen a la construcción de la opinión pública, de la sociedad civil, de las formas de entendimiento y comprensión.

En suma, el tránsito de Kant a Husserl es fundamental si se quiere captar el sentido de unas 'ciencias sociales' que van directamente en procura de la realización del sujeto y la conciencia moral. Obviamente, esta orientación hace posible establecer cómo estas ciencias pueden, efectivamente, adoptar las formas del *pensamiento lógico*, de la racionalidad instrumental, pero tienen también la posibilidad de guiarse por el *discernimiento*. El conjunto de la propuesta que apela a esta tradición para fundamentar las ciencias no niega el camino de la explicación, pero llama la atención sobre los temas de la razón práctica como perspectiva.

Sin embargo, a quien se mueve en el campo de las 'ciencias sociales' –tanto desde el punto de vista estratégico como desde la comprensión de la moralidad– no se le escapan los riesgos que implica la *conciencia* y el paradigma en que ella se ha constituido para algunas vertientes de la filosofía. Como paradigma, un pensamiento que se "encierra en la conciencia" olvida la interacción simbólica como estructura de la experiencia social.

Como denuncia, superación y prevención de los extravíos en que se puede quedar el pensamiento filosófico y las investigaciones de las 'ciencias sociales' con una moralidad entendida tan sólo desde la conciencia solitaria ha aparecido el 'giro lingüístico'. En él no sólo se abre una perspectiva para acometer las 'ciencias sociales', sino que se ha encontrado también el horizonte que da orientación a la constitución de una racionalidad pública.

Resultaría simplificador y reduccionista tomar la última o penúltima sugerencia acerca de cómo se orientan hoy por hoy las 'ciencias sociales'. Se caería en un vacío de fundamento impropio, precisamente, de una reflexión filosófica como la convocada para este módulo. Por eso éste, antes de arribar a las discusiones más actuales sobre la Teoría Crítica de la Sociedad, la Teoría de la Acción Comunicativa y la –valga la redundancia– discusión más actual sobre "las ciencias de la discusión" ha dado cuenta de ese trayecto sin el cual se ven resultados, pero no se los comprende en su génesis y desarrollo.

La formación metodológica de investigadores en el campo de las 'ciencias sociales' debe acostumbrar al estudiante a buscar en la génesis y desarrollo de los problemas el sentido de las "cosas mismas" y no sólo los procedimientos metodólogicos para acercarse a ellas. Justamente, convencidos como estamos de que en Colombia y en América Latina no se carece de inteligencia, sino de mayor variedad de teorías y métodos para producir conocimiento, es tiempo de dar campo a la fundamentación, a la abstracción y a la racionalización sistemática, para que convivan en estrecha complementariedad con la racionalidad estratégica y los métodos positivos.

Se ha llegado a pensar que las 'ciencias sociales' no pueden tener por objeto de estudio lo que no sea materia de medición. Venturosamente, al lado de la investigación positiva han aparecido alternativas de investigación cualitativa que van desde la etnometodología hasta el Análisis de Protocolos de Información Verbal. La apertura de ese horizonte de exploración tuvo que ganarse un espacio en los últimos cinco lustros.

En las actuales circunstancias del país y de la región latinoamericana empiezan a surgir preguntas que no sólo deben dar lugar a estudios cuanti-cualitativos; también hay necesidad de espacios para la reflexión sistemática sobre la cultura, sobre las estructuras jurídicas, sobre los fundamentos de la interacción simbólica. Este módulo no sólo se armoniza con los dos enfoques referenciados, sino que –por así decirlo– contribuye a la configuración del campo de reflexión sobre eticidad y moralidad, juridicidad y Estado Social de Derecho.

En el contexto de la investigación social, particularmente en lo que concierne al tema de la Educación de Adultos en América Latina, se puede observar la tendencia a configurar la llamada *educación ciudadana*. Es visible cómo un porcentaje significativo de estos estudios y propuestas apelan a la Teoría Crítica de la Sociedad y a la Teoría de la Acción Comunicativa[6].

En el caso de la pedagogía, tanto por la tradición abierta por P. Freire como releída desde la perspectiva de H.A. Giroux, América Latina ha consolidado una tendencia que se puede ver concordante con las 'ciencias de la discusión'; y, principalmente se ve

[6] En el estudio: VARGAS GUILLÉN, Germán. *Educación ciudadana*: *Estado del Arte y Modelo de la Escuela de Liderazgo Democrático*. Santafé de Bogotá, Corporación Viva la Ciudadanía, 1996, 138 págs., se constata cómo el 24% de los estudios de la región han apelado a la fundamentación referida.

relevante en perspectiva, toda vez que se quiera desde ese marco de referencia pedagógico aportar a la consolidación de la formación ciudadana incluso desde los niveles inciales de la educación con estrategias como las del Gobierno Escolar [7].

Más ejemplos y casos de aplicación se pueden establecer –como se describe en el capítulo 6 del módulo– en los desarrollos de la IAP en Colombia y en América Latina.

Sin embargo, lo relevante no es tanto qué tan consolidado se encuentra el campo de las 'ciencias sociales' como 'ciencias de la discusión', sino qué tan necesario es su desarrollo para nuestro país y nuestra región. De ahí que este acto de enseñanza o pedagógico proponga al aprendiz buscar en dirección de la tarea de hacer más realizable la acción y la conciencia moral en el mundo de la vida de nuestra cotidianidad, haciéndola cada vez más posible, es decir, más digna de ser vivida con un nuevo espíritu de comprensión.

[7] Cf. FLÓREZ OCHOA, Rafael. *Educación ciudadana y gobierno escolar*. Santafé de Bogotá, Corporación Viva la Ciudadanía - Escuela de Liderazgo Democrático, 1995, 90 págs.; HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. "Ética comunicativa y educación para la democracia". En: *Revista Iberoamericana de Educación*, Nº 7, Madrid, OEI, Enero-Abril 1995, págs. 65-91.

Advertencia a la segunda edición

Esta nueva entrega del libro sobre las "ciencias de la discusión" como paradigma de las ciencias sociales ha contado con el debate que tutores y estudiantes de las diversas regiones del país han ofrecido a sus autores.

En esencia, las modificaciones que se han tenido en cuenta son, por una parte, la corrección formal del texto, en los lugares en que ello fue estrictamente imprescindible; la otra, la adición de los textos complementarios básicos, a efecto de facilitar las lecturas que dan un marco de interpretación y de crítica más sistemática a los planteamientos que se han expuesto.

En su primera edición, la obra fue criticada -esto es, valorada- fundamentalmente como estudio filosófico que pretende, una vez más, dar solidez al desarrollo de las ciencias sociales desde la comprensión de la subjetividad, al mismo tiempo, como núcleo fundante de ellas y, por otra parte, como "objeto" de estudio. En suma, se ha advertido cómo la obra se elaboró desde el supuesto de que hay una paradoja relacionada con la subjetividad y es que a una es -valgan las redundancias- "sujeto en el mundo" y "objeto del mundo". Claro está, esta subjetividad es dada en el mundo social, en intersubjetividad, lingüísticamente sedimentada. De ahí, pues, la necesidad de reivindicar tanto el diálogo como la acción; uno y otro constitutivos del sentido comunitario.

Una de las críticas que se escucharon estaba relacionada con el hecho de que e> el tercer capítulo, "El ‘giro lingüístico’ y las ‘ciencias de la discusión’", tiene un especial énfasis en el intento de relacionar la teoría de L. Wittgenstein con la problemática fenomenológica. Atentos a esa crítica hemos dejado la exposición del ’giro’ mismo en una lectura complementaria; manteniendo en nuestra exposición la idea originaria, toda vez que reconocemos que el diálogo y la discusión requieren de sujetos que interactúen, que -como se dice al uso- se ‘empoderen’. No obstante, es una subjetividad pensada en el contexto postmoderno, es decir, ella no la concebimos dotada de una razón que puede hegemonizar; es, por el contrario, una subjetividad pensada y expresada en su fragilidad, la que implica la contingencia.

Hemos concebido que otra crítica, a saber, la de los niveles de aplicación al nuevo paradigma, corran con otra suerte. Para esta versión, hemos complementado la bibliografía, con el propósito de que los entusiastas de este nuevo paradigma, se unan a ese movimiento de reflexión que no se arredra ante la dificultuosa tarea de reivindicar la subjetividad.

Para lograr el último de los cometidos señalados, hemos preferido el camino de incluir en la bibliografía las referencias de los años 1997 y 1998 en la que los dos autores examinan -en trabajos diferentes e independientes- tanto análisis sobre los alcances como sobre algunas de las aplicaciones de este nuevo paradigma. Concretamente, consideramos el campo de las aplicaciones de manera restrictiva a los contextos de la ética y la política (G. Hoyos) como a los de las ciencias cognitivas, las posibilidades de representar computacionalmente dilemas morales y la antropología pedagógica (G. Vargas). Así mismo, hemos incluido nueve referencias de obras que han aparecido entre la primera y esta segunda edición -cinco de ellas son compilaciones de diversos autores-. En éstas la "cosa misma" que se estudia y debate es, precisamente, el de "ciencias de la discusión" o sus aplicaciones.

Programáticamente, el ámbito de estudio abierto mantiene su vigencia y requiere mayor socialización. El programa de estudios mismo ha sido el lugar propicio para ella y, en la actualidad, contamos con la posibilidad efectiva de ofrecer un Área de Profundización dentro de esta Especialización, en la alternativa ofrecida por la Universidad Pedagógica Nacional, con el título de "Nuevas Narrativas en Ciencias Sociales".

Consideraciones para el autoestudio

La realización del estudio del módulo debe hacerse bajo el supuesto de que, en buena medida, éste es autodirigido. Sin una pretensión exhaustiva, interesa poner de presente qué experiencias se han encontrado significativas para abordar el presente módulo:

1. Experiencias relacionadas con la "comprensión" lectora:

Interesa ahora destacar algunas actividades que contribuyen significativamente a tener un adecuada elaboración de los contenidos propuestos en el Módulo:

a. Elaboración de un glosario. Ha habido experiencias en las cuales los estudiantes desean que éste se encuentre contenido en el cuerpo mismo del texto. No obstante, resulta importante que se proceda como se indica a continuación:

- Lea el capítulo.
- Marque los términos que le son: extraños, ambiguos, difíciles de interpretar o los que, según Ud., tienen más de un sentido en el texto.
- Desarrolle un explicación de cada uno de los mismos.
- Preferiblemente, anótelos en las márgenes del texto.
- Lea de nuevo el capítulo. En esta ocasión, integre a su lectura los conceptos, según la explicación que Ud. ha dado de los mismos.

b. Construcción de "Mapas Conceptuales". Por cierto, no existe la "verdad" de éstos. Ellos funcionan como interpretaciones probables. El sentido de esta propuesta es que se pueda establecer la "jerarquía" de los conceptos, las relaciones que éstos tienen con otros, dentro de la argumentación propuesta en el capítulo.

Para ello puede proceder así:

- A lo largo de la lectura, haga una lista de los conceptos que considera más relevantes.

- Cuando note la aparición de un nuevo concepto dentro del texto, establezca qué nexo(s) tiene con otro(s) de los que se han presentado previamente.

- Cada "relación" entre un concepto nuevo y los precedentes, grafíquela; es decir, muestre la relación de dependencia, complementariedad u oposición que se da con los demás. Ejemplos, "aire de familia" depende de "juego de lenguaje"; "autonomía" se complementa con "libertad", con "autorreflexión", con "autodeterminación" y todos éstos dependen de "ideales modernos"; "autonomía" se opone a "heteronomía".

- Preferiblemente, haga una primera versión de su Mapa Conceptual de manera individual.

- Proceda, en su grupo de estudio, a la "negociación de significados"; es decir, discuta con sus compañeros de grupo: la lista de conceptos que deben ser destacados en el Mapa, la jerarquía que deben tener y la "relación" que comportan entre sí.

- Prepare con el grupo una versión "negociada", representada en un gráfico.

- Compárenla con la versión propuesta por los autores del Módulo.

c. Comentarios al texto. A veces el autoestudio cae en una "inadvertencia" de las inquietudes que uno se formula como lector. La idea de esta propuesta de trabajo es muy simple: su lectura es simultáneamente *una interpretación*. Por ello, las "ocurrencias" que tiene al leer, Ud. debe considerarlas como su "punto de vista hermenéutico". Normalmente, Ud. lee desde tres principales puntos de referencia –que configuran sus "prejuicios"–: su experencia lectora previa, su mundo laboral, sus ideas de aplicación en perspectiva. Ello puede ser relativizado. Ud. puede buscar: qué ternas son centrales en el tratamiento que

hacen los autores, qué hipótesis quedan vigentes y cuáles Ud. estaría dispuesto a proseguir elaborando. Por tanto, sugerimos que en su lectura:

- Haga comentarios a pie de página o en las márgenes del texto.

- En estos comentarios, como técnica para recordar: comente por qué le llamó la atención un texto, por ejemplo, que ha subrayado –explíquese muy brevemente por qué esto tuvo relevancia para Ud.–

- Cuando algo de lo expresado en el texto del Módulo le parezca "extraño", "inaceptable" o "probable", "válido", "sugerente": anote qué idea le surgió.

- Trate de mirar la secuencialidad que los autores le dan a los temas. Si encuentra que puede numerarlos, procure hacer una lista en las márgenes del texto.

- Vaya indicando –con vistas del trabajo de ejercitación con que termina cada Capítulo– qué ideas querría elaborar.

Nota: Conviene que Ud. tenga a la mano las preguntas con que se cierra el Capítulo, para que vaya documentando en el texto mismo lo que será su punto de vista. Por principio, no "evalúe" su primera impresión, simplemente anótela al margen.

2. Ejercicios de discusión en grupo

a. Verificación de la "comprensión lectora". Normalmente, cuando se hace una discusión en grupo, existe la tentación de comenzar por las valoraciones que los sujetos hacen de los temas o el tratamiento de los mismos. Esta estrategia, evidentemente, debe ser implementada, mas en un segundo momento. El primer momento de la actividad consiste en poner en común lo que se ha entendido, para ello sugerimos:

- Sin auxilio inmediato del texto, reconstruyan los principales temas del capítulo o de la parte del libro que están estudiando.

- Sobre cada tema, sinteticen las principales tesis.

- Establezcan el "hilo conductor" de la argumentación desarrollada examinando: qué se quiso decir, qué se dijo y qué alcance –para la argumentación misma– tiene lo dicho.

b. Escrutinio de las tesis. Ahora sí, dénle paso a la presentación sistemática de sus puntos de vista sobre las tesis elaboradas por los autores. Para este ejercicio se puede proceder así:

- Establezcan en qué tesis Uds. ven que se ha expresado algo razonable, admisible. Argumenten por qué han llegado a esa valoración.

- Caractericen en qué tesis Uds. encuentran un manifiesto desacuerdo. Enumeren los "hechos" o las "razones" que los llevan a apartarse de lo expresado en el texto.

- Elaboren un conjunto de tesis alternas. Explíquenlas.

c. Reconstrucción argumentativa. El punto fundamental en esta parte del ejercicio es volver sobre el conjunto temático que se ha desarrollado en el Módulo y generar una alternativa que sea la propia del grupo para pensar el tema. Para esto es valioso:

- Establecer los temas que deberían ser tratados. Pueden o no coincidir con lo señalado por los autores.

- Proponer el orden temático que, según el grupo, debería tener la argumentación. No tienen que estar necesariamente en acuerdo o en desacuerdo con el que han propuesto inicialmente los autores.

- Caracterizar las tesis centrales que darían desarrollo al tema.

- Ponderar o valorar las ventajas de la argumentación alterna propuesta. Desarrollar una síntesis escrita del planteamiento.

Nota: Es importante que cada sesión de trabajo conste de un acta que vaya dejando el registro de las conceptualizaciones del grupo.

3. Elaboración de un punto de vista propio

Como queda visto, la metodología de autoestudio es primordialmente entendida en el módulo como un proceso de "construcción de conocimiento". Los materiales previos para ésta son su formación y experiencia previas, su comprensión del tema y su trabajo en el grupo de discusión. El estudiante debe tener a la vista que lo que realmente queda de este ejercicio es lo que personalmente elabore. Por tanto, aunque trabaje en grupo no deje de hacer –al menos– el informe escrito de alguno de los capítulos. Para ello sugerimos:

a. Reconstrucción de sus notas. Tómese el trabajo de darle importancia a los comentarios que ha hecho sobre el texto, a lo largo de su lectura:

- Destaque sus notas aparte.
- Clasifíquelas, procurando ver "desde dónde" se ha interesado por el tema –para ello, cuando fuera del caso, válgase de la clasificación de prejuicios que se han presentado aquí en 1.c.–.
- Establezca cuáles de sus comentarios son relevantes para construir un escrito que pudiera tener un interés público –tomando como "público" sus compañeros de grupo, su profesor/a– y cuáles tienen sólo un valor personal.
- Procure hacer una ordenación de sus comentarios: desde los más analíticos –en el texto se entiende por ...– hasta los más críticos el texto asevera que..., pero..., etc.
- Haga un índice, para un escrito, basado en sus comentarios.

b. Elaboración del informe. Tenga la precaución de volver sobre sus notas para:

- Establecer la hipótesis que está elaborando y de la cual el índice es un desarrollo.
- Con base en ésta: plantee el título de su escrito.
- Recurra a la bibliografía complementaria.
- Desarrolle los apartados de su índice. Cada vez que se apoye en el argumento de otro(s) autor(es), tenga la precaución de citar de inmediato la fuente, no olvide que

esto se puede olvidar con frecuencia y reconstruir una cita puede llevarle horas y hasta días de búsqueda.

- Concluya su escrito. Tenga el hábito de "cerrar" su argumentación presentando lo que Ud. cree que ha aportado con su escrito.

- Incluya la bibliografía. No olvide hacer una lista de sus "instrumentos de trabajo". Recuerde que hoy día no sólo referenciamos libros, revistas e informes, sino también filmes, videos, CD-ROM, páginas web y "links".

- Antes de imprimir su escrito, relea lo que ha planteado. Mírelo críticamente tanto en su contenido como en su forma. Recuerde que lo que se dice pierde a veces interés por la forma como se ha expresado. Una vez haga este ejercicio: resuma en un "Sumario" los contenidos de planteamiento, ubíquelo entre el nombre del autor y el primer numeral del escrito.

—— • —— • —— • ——

Para el autoestudio hay unas recomendaciones de carácter muy general que se pueden mantener a la vista:

1. En la medida de lo posible, tenga un espacio para su estudio.

2. Mantenga adecuada luz para trabajar. Experimente cómo se hace más confortable el trabajo para Ud.: ¿con música?, ¿en silencio?, ¿leyendo para otros?, ¿leyendo solo, pero ligeramente en voz baja?, ¿haciendo una ojeada rápida para saber "de qué se trata" y volver con calma sobre cada tema?, ¿con una buena taza de café?

3. Mantenga los útiles escolares con Ud. y, si va a estudiar, en su lugar de estudio.

4. La importancia que Ud. le da a sus estudios tiene indicadores más o menos precisos: ¿cuánto tiempo efectivo les dedica?, ¿respeta sus propios horarios, por ejemplo, recibe llamadas cuando está leyendo individualemente o discutiendo en grupo?, ¿vuelve sobre las notas que ha tomado o ellas son luego, para Ud. mismo, "basura"? Evalúe, pues, con alguna frecuencia la efectiva importancia que le da a sus estudios.

5. Procure que los grupos de trabajo no tengan más de 3 personas. Dos, pueden terminar en conversaciones informales, cuatro tienen manifiestas dificultades de coordinación de tiempo.

6. Aunque parezca sobreentendido, déle importancia a su propias ideas. Probablemente sienta que son ocurrencias sin fundamento, pero si las toma en serio podrá llegar a dárselo.

7. Si decide –o tiene que trabajar en grupo–; asuma la posición de que los demás representan otro punto de vista, esfuercese por escuchar lo que dicen los demás.

8. Haga público el hecho de que está estudiando y qué está estudiando. Los demás son émulos. Dar a conocer de sus estudios lo compromete socialmente a dar cuentas de su desarrollo personal y, de paso, le abre espacios de trabajo.

9. Comprométase con Ud. mismo a hacer un escrito que fuese publicable. Parta del supuesto que la escritura requiere más *disciplina* que "genialidad".

10. Ejerza la crítica como una mecanismo cotidiano -sobre su vida personal, estudiantil y profesional-. Asuma como criterio que el conocimiento, el estudio, la investigación: pasan por la vida diaria. Una práctica intelectual que no busque una vida más bella, justa y buena, carece de sentido.

Estructura del módulo

(Actividades de aprendizaje, guías de evaluación y ejercicios)

El módulo se ha desarrollado por capítulos que, en buena cuenta, revelan el proceso histórico que ha dado lugar a la configuración del campo de las *ciencias de la discusión*. En esta secuencia, comienza por Kant y concluye por los planteamientos más recientes de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

En el módulo se sostiene la tesis de que las ciencias sociales, en cuanto *ciencias de la discusión*, tienen un objeto de estudio, a saber, realizar la conciencia y la experiencia del sujeto moral en la vida comunitaria a través de la interacción dialógica.

Cada capítulo está acompañado de tres dispositivos didácticos complementarios:

1) Preguntas.
2) Lecturas complementarias (o bien, directamente incluidas en este volumen; o bien, sugeridas para su búsqueda y realización en textos complementarios).
3) Mapa conceptual.

Para su uso se hacen las siguientes sugerencias y precisiones:

Las preguntas no se dirigen tan sólo al contenido del capítulo, sino también a las ideas y conceptos relacionados con éste en las *lecturas complementarias*.

En consecuencia, la resolución de las preguntas debe estar precedida de la realización de las *lecturas complementarias*.

No obstante, el aprendiz debe hacer –a manera de síntesis– una reflexión y una elaboración mínima de respuestas, una vez concluya el estudio del capítulo. Luego debe hacer una

reelaboración de éstas cuando amplíe su horizonte de comprensión e interpretación, a partir de las lecturas complementarias.

El *mapa conceptual* es el otro apoyo didáctico. La sugerencia para su uso es la siguiente: el estudiante debe realizar su propia versión, sin haber consultado previamente la preparada para esta edición. Luego debe cotejar su versión con la impresa. Finalmente, debe explicar las diferencias existentes entre su *mapa* y el del módulo.

La pregunta No. 5 del capítulo No. 6. debe ser desarrollada mediante un ensayo por parte del estudiante. Éste no superior a 15 páginas. Para su elaboración el estudiante deberá valerse de la totalidad de las respuestas que ha ido construyendo sobre las diversas partes del módulo, en fin, deberá utilizar y reelaborar el contenido del módulo, las lecturas complementarias y sus respuestas.

En suma, el estudiante al finalizar sus ejercicios de aprendizaje sobre el módulo podrá y deberá responder la pregunta:

¿Cómo se pueden recontextualizar las ideas kantianas de moralidad y libertad como contenido de las ciencias de la discusión desde la racionalidad dialógica?

CAPÍTULO UNO

La problemática de las ciencias de la discusión en la modernidad. La imagen moral del mundo a partir de Kant

Capítulo 1

La problemática de las ciencias de la discusión en la modernidad. La imagen moral del mundo a partir de Kant

Cuando se piensa la modernidad a partir de los planteamientos de Kant en sus tres *Críticas*, la de la razón teórica, la de la razón práctica y la de la razón estética, se constata que mientras la ciencia exacta y experimental ha obtenido éxitos indudables, no puede afirmarse lo mismo del desarrollo de las ciencias sociales en relación con el fortalecimiento moral de la sociedad, en contra de lo previsto por la Ilustración. Este desequilibrio entre el desarrollo de las ciencias, la técnica y la tecnología y el atraso de la cultura y la moral es una de las principales causas, si no la principal, de la 'crisis de la modernidad'.

Una de las críticas al desarrollo del pensamiento científico termina por devaluar de tal forma las ciencias sociales que sólo les tolera el quedarse en los márgenes de la retórica: no sólo no pueden ser ciencias, sino que afortunadamente tampoco lo necesitan; su función más bien es la de convocar y exhortar los movimientos sociales. Todo indica que en el debate entre modernidad y posmodernidad se juega el destino de las ciencias sociales como ciencias.

El destino de éstas queda aún más incierto cuando se reconoce que ha desaparecido un régimen convencional de verdad, por un lado; y, por otro, la 'jerarquización de las ciencias' también ha quedado suspendida. Este fenómeno determina la preeminencia de la información sobre el conocimiento, del saber sobre la ciencia, de la eficacia sobre la comprensión y de la tecnología sobre la especulación. En medio de tal panorama que se desprende de la modernidad y no habilita un contenido propio desde el punto de vista de la legitimación en el contexto posmoderno, y por él mismo, se precisa la caracterización del sentido de las ciencias sociales, paulatinamente transformadas en ciencias de la discusión.

1.1. Modernidad vs. posmodernidad: el nuevo escenario de las ciencias sociales

Antes de retomar los planteamientos de Kant con respecto al sentido de la libertad y la moral, como ideas bases del derecho, de la política y de las ciencias sociales modernas, queremos considerar *la crisis de la modernidad*, para ver la necesidad de un replanteamiento de sus tareas y propósitos a partir de la renovación de las preguntas fundamentales de su conformación en el pensamiento kantiano.

a) Esta crisis puede describirse como el proceso que ha llevado a confundir las tareas e ideales de la modernidad con los *logros de la modernización*. Como lo ha formulado con acierto Norbert Lechner: "en el concepto de 'modernización' la modernidad ha quedado reducida al despliegue de la racionalidad formal" [8], es decir, de la racionalidad instrumental, estratégica y meramente funcional. Precisamente esta modernización protagónica se ha camuflado en la modernidad en los imaginarios reguladores de la mano invisible o del poder omnipotente del panóptico.

Las promesas de emancipación, libertad, igualdad y solidaridad de la Ilustración, de las Luces y de la Revolución no se han cumplido. Todo lo contrario: los holocaustos, los fascismos, la pobreza absoluta, las discriminaciones de toda índole, han sido el resultado de promesas emancipatorias de una razón ilustrada y de un progreso pretendidamente humano. La contradicción real exige un esfuerzo reflexivo acerca de las dinámicas sociales, del sentido de lo jurídico y lo político, del desarrollo de la historia, de los valores, de una imagen moral del mundo que todavía está por realizar. Esta tarea reflexiva se enmarca en el horizonte de reconstrucción de las ciencias sociales renovadas hoy bajo el nombre genérico de "*ciencias de la discusión*" [9].

---

[8] Lechner, Norbert (1988): *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago de Chile, FLACSO. El capítulo "Ese desencanto llamado posmoderno" está reeditado. En: *Revista Foro*, No. 10, Bogotá, septiembre 1989, p. 181.

[9] En una conferencia en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima, Jürgen Habermas ("Sobre la situación de las ciencias sociales y ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) en Alemania. Una mirada a su evolución en la post-guerra" en: *Diálogo Científico*, Vol. 4, Nº 1/2, Tübingen, Instituto de Colaboración Científica, 1995, págs. 11-21) analizaba la situación de las ciencias sociales y humanas alemanas en el período de la posguerra. Allí llama a estas disciplinas "*ciencias de la discusión*" y al reconocer que ya no son las de un pasado glorioso, aclara lo que para otros es crisis, como una "normalidad consciente de sí misma" resultado de un proceso de apertura incondicional "a la comunicación internacional" sin renunciar a lo propio. Esto le permite afirmar que: "En caso de que realmente se hubiera producido una pérdida de nivel, resultaría compensada con el aumento de pluralismo en los planteamientos" (pág.18). Vistas así las cosas, es posible criticar a quienes todavía no han captado el significado de las ciencias sociales y humanas en este fin de siglo: "Los políticos en cuestiones educativas transforman rápidamente estos diagnósticos de crisis en un intento por convertir en despreciables a las «ciencias de la discusión»" (pág. 13, subraya ajena al texto).

Ya en la *Dialéctica de la ilustración* de Th. W. Adorno y M. Horkheimer –obra aparecida inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial–, se afirmaba enfáticamente que los ideales libertarios de la razón moderna han terminado por ser negados en la historia misma. ¿Quiere decir esto que la razón moderna está condenada intrinsecamente a contradecirse? ¿Es éste su destino inmanente? Ésta es la pregunta que con toda razón se ha asumido también desde cierta condición posmoderna: se trata de una salida sin salida, de una razón en su laberinto, de una emancipación programada que hace de la razón principio de despotismo. Hoy se presenta la crisis como disociación, separación y divorcio entre los ideales de la modernidad y las políticas de modernización. Este reduccionismo de una modernidad que se conforma con los avances de la modernización, ha trastocado el desarrollo material del mundo, al descuidar su dimensión simbólica en un sofisticado proceso gradual de colonización del mundo de la vida.

Podría decirse que en este diagnóstico de fin de siglo coinciden la mayoría de los filósofos. Para Jean François Lyotard "el desarrollo no es el progreso" [10]. Esto significa que una comprensión unilateral de la razón moderna, como razón instrumental y funcional, deforma la razón misma al reducirla sólo a entendimiento; en esto consiste la *hipertrofia* de la ciencia, la técnica y la tecnología en desmedro de otras dimensiones de la razón: la cultura, las posibilidades de crítica, la ética y la estética, es decir, lo que ya Kant había considerado en sus tres *Críticas*.

La crisis de la modernidad no consiste tanto en la diferenciación de la razón, es decir, en su pérdida de unidad, sino más bien en el reduccionismo, que ha permitido entenderla unilateralmente y pensar que desde una de sus funciones, la de la ciencia positiva, se logra la síntesis y reconciliación de lo fragmentado: éste ha sido el intento de proyectos como el de la unidad de la ciencia, el totalitarismo de Estado o la globalización del mercado. La sociedad unidimensional, la de la productividad y el consumo, todavía pretende, sin renunciar al triunfalismo, mostrar resultados; pero éstos siempre se quedarán cortos. Sin la fuerza de la crítica, se priva a la vida de cultura. Al dejar de ser crítica la modernidad se vuelve discurso positivo, cultura afirmativa.

[10] "Lyotard por la Radio: Violencia y desarrollo". En: *Integración, ciencia y tecnología*, Vol.1, Nº1, Bogotá, COLCIENCIAS, CONACYT, CONICIT, 1994, pág. 96.

Por todo lo anterior pensamos que el *proyecto filosófico de la modernidad debe continuarse como teoría crítica de la sociedad*, teniendo en cuenta que la esencia y sentido mismo de la modernidad es ser crítica, como lo afirma el autor de las tres *Críticas*, con las que se instaura filosóficamente el proyecto moderno: "Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella" [11]. Para Kant, la crítica constituye lo moderno; su resultado, la cultura, tiene función social en la modernidad. La crisis es por falta de cultura crítica, porque la crítica es de su esencia. Con esto quedan refutados quienes pretenden responder a dicha crisis con procesos de homogeneización gracias a la modernización de la sociedad desde concepciones triviales de lo moderno como pura moda.

Si se demoniza la crítica y se sacraliza el aplauso, el consenso superficial y el facilismo, se pasa al cogobierno de los apologetas, de los cortesanos y de los aduladores, con lo cual no queda de la modernidad ni siquiera la piel, porque en el pragmatismo total hasta las ilusiones se prohiben.

Ahora bien, si la *modernidad* se extiende *como teoría crítica de la sociedad*, ello no quiere decir que se condene la vía posmoderna en lo que ofrece como alternativas para renovar el sentido de la razón. Si se acepta, por ejemplo, que la tecnología y el contexto de una sociedad informatizada caracterizan 'posmodernamente' la desestructuración de la 'pirámide de la ciencia', entonces tendríamos que aceptar que pueden aparecer –que no 'ingenierías del comportamiento'– tecnologías sociales (por ejemplo, de argumentación, de resolución de 'dilemas morales') y nuevos roles para las ciencias de la discusión aportando, entre otras –por ejemplo, en el campo de las ciencias cognitivas–, al desarrollo de posibilidades de construcción de una 'racionalidad social', así ella sólo habite en provincia o en la pequeña localidad, y sea al mismo tiempo parte de un movimiento de universalización debido a las posibilidades tecnológicas (como puede ser el caso de Internet), posibilidades que lo que generalizan no lo imponen.

b) La crítica a la modernidad, reducida a modernización, no puede ser realizada negando la necesidad y las *urgencias de la modernización*. Esto es atraso y nostalgia de una cultura premoderna, propia de un tradicionalismo conservador a ultranza. *Se propone, pues, una teoría crítica de la sociedad que sepa reconocer la importancia de la*

[11] Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978, pág. 9, nota k (V. e. de Pedro Ribas).

modernización para superar dogmatismos tradicionales y asumir con seguridad el sentido emancipador de la ciencia y la técnica: sólo así podrán ser reconciliadas con los ideales libertarios de la cultura.

Es importante, pues, señalar que la crítica a la unilateralidad del desarrollismo no significa volver atrás. Marx y Freud mostraron claramente que dicho regreso no sólo es imposible; tampoco es deseable. Esto deberían tenerlo presente los fundamentalismos ecologistas, culturalistas o religiosos de toda especie.

A la crisis de la modernidad han respondido los conservadores constatando que dicha crisis ya estaba anunciada cuando se advertía que el razonar desestabiliza las costumbres, amenaza los valores y perturba los espíritus. Se aconseja, pues, desde esta posición, volver al pasado para protegernos de los efectos inevitables de la modernización; se permite sí la modernización de las tradiciones mismas en relatos más actualizados.

En el otro extremo las corrientes neoliberales modernizantes a ultranza celebran el triunfo de la razón instrumental, como algo que de todas maneras y afortunadamente ya estaba previsto en la cultura moderna: el triunfo definitivo de la economía de mercado, de la libre empresa, de la competencia perfecta, de la productividad, la eficiencia y la eficacia.

El *optimismo* (Lyotard lo llama *entusiasmo*) en torno al posible y nuevo escenario –pues, él 'libera' de la ortodoxia de los cánones del saber y de la cultura–, propios de la 'condición posmoderna', se ve atenuado por la desorientación reinante, fruto en buena cuenta de la quiebra que ofusca, precisamente, porque la masa de datos y de ofertas tecnológicas y –entre otras cosas– tecnocráticas, no dan por sí mismas perspectivas para la realización ni de la persona, ni del colectivo.

c) La crítica a la modernidad *desde la posmodernidad* es sin duda la más importante y la más fecunda; sólo si se comprende el alcance de dicho planteamiento, se puede reconstruir el sentido de crítica que dio a luz a la modernidad. Hay que reconocer la verdad de la posmodernidad para encontrar sus límites y así comprender mejor la tarea de continuar el proyecto moderno.

La evolución de la discusión en torno a la crisis de la modernidad desde los años 80 es notoria. Tanto los neoconservadores y los jóvenes conservadores, como sobre todo quienes desde una situación posmoderna señalaban el régimen del terror de las teorías ("dejadnos jugar y jugar libremente"[12]), se acercan a una superación de la modernidad, proponiendo los valores de la comunidad y exigiendo los derechos del otro, el derecho a la diferencia, el reconocimiento del otro como interlocutor válido. Como Foucault, aciertan así con la flecha en el corazón del presente[13]: el crítico radical alcanza con su diagnóstico a dar en el centro del malestar de la cultura moderna.

En efecto, el sentido del conocimiento preciso de la modernidad puede terminar por empobrecer cultural y simbólicamente el mundo de la vida. Esto se ha hecho posible gracias a la aplicación renovada del discurso del método y de su presupuesto fundamental la '*praecisio mundi* ', la precisión del mundo. En un texto con intenciones críticas semejantes a las de los posmodernos, *Postontología*, de Wolfgang Janke[14], del que vamos a citar en parte textualmente, se critica la lógica carcelaria del mundo preciso y la colonización del mundo de la siguiente forma:

La precisión del mundo tiene costos que pueden llegar a ser irreversibles. Porque lo positivo de ésta exige en nombre del método que se inmole en aras de la claridad absoluta lo dudoso y lo confuso. Lo primero que se censura son, por tanto, los conceptos tradicionales de la metafísica y las imágenes poéticas de lo mítico. La ilustración metódicamente progresiva de la "imagen del mundo", del mundo como representación y por tanto como disponibilidad, hace superficiales todos los demás conceptos. El cosmos desacralizado está ante nosotros preciso, explicable en su origen, medible en su extensión, expresable en su estructura matemática en pocas fórmulas.

Pero no olvidemos que con este sentido de precisión y de ilustración en nombre de la ciencia, también se asocia ya en la tradición un sentido restrictivo de precisión. En efecto: "***linguam, manus, naturalia praecidere***, quiere decir cortarle a alguien la lengua,

[12] J. F. Lyotard, citado por A. *Wellmer, Zur dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pág. 54.

[13] Cf. J. Habermas, "Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart". En: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1985, págs. 126 ss.

[14] Wolfgang Janke, *Postontología*. (Trad. de Guillermo Hoyos), Bogotá, Universidad Javeriana, 1988, ver sobre todo págs. 45 ss.

las manos, los genitales" [15]. Precisión puede ser por tanto mutilación. Y el acontecimiento histórico de la precisión del mundo, señala hacia una imagen del mundo que merece ser cuestionada. ¿No desfigura de pronto la cada vez más descomunal ilustración del mundo el habitar humano en el mundo? ¿No cortan inclusive las precisiones de una creencia dogmática en la ciencia y la técnica órganos vitales de nuestra existencia? ¿No será que entonces, con el fomento técnico industrial del cosmos, aumenta realmente el estado, que fue diagnosticado hace tiempo como estado de alienación? ¿No se va estrechando quizá el universo, cuanto con mayor precisión lo reconocemos, hasta volverse un mundo residual, que no es el mundo del hombre?[16].

De hecho parece que en nombre de la ciencia y la técnica y casi como consumación de la ilustración hemos conquistado la tierra. Desde hace mucho tiempo nos acostumbramos a aprovechar ávidamente sus recursos: "el agua de la fuente, la lluvia de las nubes, el soplo de los vientos, el ardor del sol, el rayo de la luz" [17]. Lo que en el lenguaje de los poetas se tuvo por don, se ha transformado para nosotros en lo disponible para los cultivos de la técnica moderna. "Nuestra raza taimada encuentra siempre caminos más complicados y métodos más violentos para transformar las fuerzas celestes en energía" [18].

Es así como para el positivismo todo es maquinaria: el corazón una bomba maravillosa, el hombre una máquina, el universo y su origen se dejan explicar mecánicamente, la historia universal recorre su curso calculable y dirigible.

Pero ¿no habrá además del modo calculador y técnico de dominar la naturaleza un habitar poéticamente la tierra, al que le correspondan las dimensiones de lo mítico y lo estético? ¿No será necesario fomentar estas dimensiones simbólicas, para que la tierra no se convierta en mero depósito de energía, el hombre, ingeniero habilidoso, sólo en constructor de máquinas, que gradualmente se escapan de su control, al pensar en futurología que calcula oportunidades de supervivencia de nuestra raza astuta, ingrata y sin paz?

[15] *Ibíd.*, pág. 29.
[16] Cf. Ibíd.
[17] *Ibíd.*, pág. 48.
[18] *Ibíd.*, pág. 49.

El mundo de la vida empobrecido y enrarecido, formalizado y preciso, carente de simbolismos, puede ser entonces definitivamente colonizado, como cuando imperios más fuertes toman posesión del territorio abandonado por tribus aborígenes.

Se requiere pues una superación de la modernidad que reconozca las intenciones críticas de los posmodernos para no volver a la razón despótica y protagónica, ahora en nombre del consenso y legitimada por las mayorías; se busca más bien aquel tipo de razón que se debata entre consensos y disensos, en lo racional y lo razonable, sensible a las diferencias de toda índole, en especial a las que constituyen el protofenómeno de las ciencias sociales que hoy se llama multiculturalismo.

La condición postmoderna, con su capacidad para construir máquinas, se tiene que cuestionar en su incapacidad de propiciar un *habitar poético* del mundo. Por supuesto, ese *habitar poético*, convoca la posibilidad de que los sujetos, sus relaciones y la sociedad, se construyan como 'obra de arte'. Quiere esto decir que la perfección y la precisión -que seguirán adelante, aún con las resistencias que propicien entre los vencidos y desplazados por la razón triunfante- tiene que ser reconsiderada desde la capacidad de potenciar y reivindicar -según la indicación Walter Benjamin- la "razón de los vencidos".

El 'recorte de la lengua', propio de la tecnificación del mundo de la vida y su reducción a sistema, tiene que ser superado por la vuelta al 'habla del habla', propio del *habitar poético* del mundo.

d) Por eso podemos hablar con toda propiedad de *modernidad y teoría crítica*. La esencia misma de la modernidad es crítica, cultura crítica y abierta. Esto indica que es posible un encuentro entre los ideales de la modernidad y sus críticos, dado que no se trata de discursos inconmensurables, así algunos hayan querido utilizarlos en estos términos. El presupuesto de dicho encuentro es la posibilidad, según planteamientos de Jürgen Habermas, de seguir realizando las ideas de la tradición ilustrada, no porque todavía quedara algo del proyecto moderno por ser llevado a 'final feliz' para dar comienzo a la poshistoria, sino porque precisamente de la naturaleza de la 'agenda' de la modernidad es ser siempre abierta y autocrítica, de su vocación es autosuperarse, algo que no han podido comprender algunos críticos fundamentalistas de la modernidad.

La tarea de esta renovada *teoría crítica de la sociedad* es destruir las tradiciones dogmáticas que se sostienen en el mito, la religión o la política misma, sobre todo cuando ésta amenza con volverse autoritaria, intolerante o nacionalista. Además se debe criticar otro tipo de dogmatismos que se han instalado a la sombra de la modernidad: los metarrelatos e ideologías, las visiones totalitarias del mundo y de la historia e inclusive las modas en nombre de lo moderno.

La crítica entendida así, es ella misma motor del conocimiento y de la ciencia. Referida a la sociedad, dicha crítica debe partir de una reconstrucción del sentido originario de sociedad y de una recontextualización del hombre concreto en la sociedad civil. De esta forma se puede corregir el proceso de colonización del mundo de la vida por la primacía de la ciencia y la técnica en la modernidad, y se abre de nuevo el camino para una reconstrucción social de la realidad.

La tarea de la *teoría crítica de la sociedad* implica establecer los límites de una 'razón hegemónica' que ignora y termina por desconocer al sujeto que la alienta; pero al mismo tiempo, establecer los límites de la pluralidad de discursos, prácticas y 'dispositivos eficientes' que no se orientan a la realización de ningún ideal.

1.2. ¿Por qué Kant y la modernidad?

Al caracterizar la crisis de la modernidad señalando el hecho de que la razón se ha reducido a racionalidad instrumental con el consiguiente empobrecimiento del mundo de la vida en las esferas de lo moral y de lo estético, pensamos que es necesario recomponer las relaciones entre los mundos objetivo, subjetivo y social, para redefinir el sentido de las ciencias sociales en la actualidad.

a) Se puede buscar una solución satisfactoria al problema planteado por las críticas a la modernidad acudiendo a la concepción de Kant con respecto a las relaciones entre la ciencia y la ética: para él *la naturaleza y sus leyes son idóneas para los fines del hombre* [19]. Sólo así

[19] En este respecto encontramos dos observaciones, creemos, fundamentales de Edmund Husserl. En la primera señala que: "En todo caso, *razón teórica* es función de la *razón práctica*. El entendimiento es un servidor de la voluntad" (***Erste Philosophie*** II. La Haya, Martinus Nijhoff, 1959; pág. 201). La segunda revela que: "la razón no padece por ser distinguida en 'teórica', 'práctica' y 'estética', o lo que se quiera, que ser hombre es serlo en un sentido teleológico" (*Filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs.As., Ed. Nova, 1981, pág. 134).

es posible comprender la complementariedad entre razón teórica y razón práctica[20]. Mientras la primera se ocupa del conocimiento de los objetos dados, la segunda tiene que ver con la producción de condiciones sociales reales de acuerdo con una concepción y una idea de dichas realidades: por ejemplo, cuando se propone la constitución de un pueblo, un sistema de enseñanza, un cambio social, una obra de arte[21]. En esto se apoya el optimismo de la modernidad con respecto al aporte del conocimiento para el desarrollo de la sociedad y de la persona: gracias a él se consolida la capacidad científico-técnica para resolver los problemas relacionados con el mundo de la experiencia, y a la vez se toma conciencia de la competencia discursiva, crítica y moral para la emancipación de la persona, la conformación de la sociedad y su desarrollo cultural y político en la historia.

El no haber logrado la realización razonable de estas dos tareas complementarias constituye, como lo hemos visto, la crisis de la modernidad. Quienes más acertadamente señalan esta situación lo hacen caracterizando nuestro presente como 'condición posmoderna', desde la cual denuncian en toda su radicalidad el sentido del cansancio y del agotamiento de los ideales de la Ilustración. Una de las causas de la crisis de la modernidad radica en que hemos terminado por considerar ingenuamente que sus propuestas y tareas se realizan en un único tipo de racionalidad, cuando no inclusive en un sólo modelo de ciencia y de desarrollo social, llamado hoy modernización. El reducir la modernidad a meros procesos de modernización, termina por hacer inútil todo tipo de reflexión filosófica y de actividad cultural crítica.

b) El mismo *Kant no escapa a la crítica* de los posmodernos, al ser considerado de la misma manera que Hegel como "falso profeta". "Si no me equivoco, comienza a tratársele como un gran pensador, esto es, como prestidigitador de un paradigma falso de cuya fascinación intelectual hemos de liberarnos"[22].

[20] Que la complementariedad de razón práctica y razón teórica o pura fuera anunciada programáticamente por Kant lo ilustra la siguiente observación: "El concepto de libertad, en cuanto realidad, queda demostrado por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de la razón pura, incluso la especulativa (...)" (cf. *Crítica de la razón práctica*. México, Ed. Porrúa, 1972, pág. 91). En suma, la complementariedad –como quedó visto– se 'trenza' en la consideración de la libertad como presupuesto de la experiencia humana, esencia de las ciencias sociales y es el tema que motiva la reflexión en las hoy vigentes *ciencias de la discusión*.

[21] Cf. Rawls, John, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993, págs. 93 y 117.

[22] J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985, pág. 11.

Hay que comprender en qué consiste el modo nuevo de fundamentación en la filosofía, introducido por Kant. Él reconoció en el avance de los conocimientos alcanzados por la ciencia de su tiempo un hecho significativo que no solamente debía interesar a los filósofos como personas preocupadas por orientarse en el mundo, sino que confirmaba las posibilidades de conocimiento de los seres humanos. Lo que pregunta Kant en relación con la física de su tiempo es sobre todo cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo como el científico. Kant llama *trascendental* a una investigación que se centra sobre las condiciones ***a priori*** de la posibilidad de la experiencia. Esto significa que nosotros podemos asegurarnos, gracias a la reflexión filosófica, del carácter insustituible de ciertas operaciones cognoscitivas, que se llevan a cabo de modo intuitivo y según determinadas reglas, las cuales son válidas para interpretar nuestra experiencia.

Kant cae en descrédito precisamente por haber creado una nueva disciplina: la teoría crítica del conocimiento. Dicha teoría se ha convertido en la modernidad en un metarrelato más. En efecto, ha llevado a cierto fundamentalismo de la teoría del conocimiento: "cuando la filosofía se atribuye un conocimiento *antes* del conocimiento, establece un terreno propio entre ella misma y las ciencias, en el cual ejerce sus funciones de dominación"[23].

Al mismo tiempo, con el análisis de las bases del conocimiento, la ***Crítica de la razón pura*** acomete la tarea de denunciar y disolver el abuso de nuestra capacidad cognoscente, concentrada sobre las manifestaciones externas en búsqueda de conocimientos objetivos. Kant separa la capacidad de la razón práctica del conocimiento teórico y les da su respectivo fundamento, como lo desarrolla en sus *Críticas*. De este modo atribuye a la filosofía la función de juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura.

En el concepto de Kant de una razón formal y diferenciada en sí misma, se encuentra una teoría de la *modernidad*. Ésta se caracteriza, por un lado, por la renuncia a la racionalidad sustantiva de las interpretaciones metafísicas del mundo recibidas de la tradición, y por otro lado, por la confianza en una racionalidad procedimental, mediante la cual obtienen su pretendida validez nuestras concepciones, ya sean justificadas en el

[23] Ibíd., pág. 12.

campo del conocimiento objetivo o en el de la reflexión moral. Cabe preguntarse ahora, si este concepto de *modernidad* u otro análogo tienen que correr con la misma suerte que las exigencias fundamentalistas de la teoría del conocimiento[24]. Nosotros pensamos que, una vez se renuncie al fundamentalismo de la teoría del conocimiento, el cambio de paradigma de una filosofía de la conciencia a una teoría de la acción comunicativa hace posible continuar el proyecto filosófico de la modernidad.

Kant expone el mundo *moderno* como en una arquitectura conceptual. Esto significa que en su filosofía se reflejan como en un espejo las características más esenciales de la época moderna, sin que él hubiera conceptualizado la modernidad en cuanto tal. Puesto que en la reflexión trascendental se da al principio de la subjetividad competencia de juez con respecto a los demás saberes, opina Hegel que en la filosofía de Kant se reúne como en una fuente, como en un haz de luz, la esencia del mundo moderno. Sólo desde la retrospectiva puede Hegel entender la filosofía de Kant como la autocomprensión adecuada de la modernidad. También piensa Hegel que allí mismo aparece la deficiencia de la filosofía de Kant: él no comprende las diferenciaciones de la razón, la división formal en la cultura, la separación de las esferas como descomposición fatal para el hombre moderno. Por no experimentar la modernidad como fragmentación, tampoco reconoce la necesidad, frente a lo fraccionado, de una subjetividad que asuma el principio unificador de la modernidad. Esta necesidad de un eje unificador se presenta como urgente a la filosofía en el momento que la modernidad se autorreconoce como época histórica, como ruptura y emancipación de un pasado ejemplar, autoritario y dogmático. Esto demuestra la necesidad de fundar en la subjetividad moderna toda normatividad como una tarea histórica. De las ruinas de la metafísica, surge el sujeto moderno y reconoce que él debe sustituir a Dios y a la metafísica. Pero, ¿puede la subjetividad y la autoconciencia (autoconocimiento, autodeterminación, autoconstitución) ser fuente universal de significados, de verdad, corrección y autenticidad? ¿No sólo fundamentar ciencia, moral y arte, sino estabilizar una formación cultural, social e histórica como se lo propone la modernidad?

Y hoy en día, ¿se puede todavía esperar de esta subjetividad y autoconciencia una crítica para una modernidad que ha hecho crisis? ¿Cómo se puede, inspirado en el espíritu de la modernidad, constituir una *figura ideal* en su interior mismo, la cual no sólo

[24] Ibíd., pág. 14.

no imite las diversas formaciones que ha recorrido la modernidad en estos 200 años, ni tampoco se la tome prestada de fuera, sino que sea reconstrucción auténtica gracias a su propia fuerza crítica y emancipadora?

Precisamente la razón por la que Kant abre la modernidad en sus diversas formas, sin tener que acudir por ello a su reconocimiento, a su conceptualización como modernidad, puede llegar a superar el desprestigio de los metarrelatos. El saber, de la esencia de la modernidad, como también del descubrimiento central de la subjetividad, es la capacidad de someter a juicio todo proyecto –sea el histórico, político, social e incluso biográfico– tanto en su manifestación y despliegue como en su fundamento. De ahí que se pueda recurrir al mentado desprestigio para comprender la modernidad en su sentido interno de proyecto 'nunca realizable plenamente', 'nunca perfecto', sino precisamente 'proyecto inacabado, que no se agota en una época determinada': éste es el sentido crítico de la modernidad según el mismo Kant; y, al mismo tiempo, descubre la urgencia del reconocimiento de la estética como ámbito de la comprensión de la subjetividad social e históricamente realizada.

Por ello para M. Foucault [25], Kant expresa el conflicto de diversas modernidades; está en la encrucijada de la modernidad epistémica y científica, y de la modernidad ontológica. En el cruce está la filosofía del presente. Para Foucault, Kant se ubica en la encrucijada de los caminos de la modernidad. Esto nos señala a partir de él la posibilidad de una crítica del positivismo científico como reducción de la modernidad a racionalidad instrumental, formal y estratégica. Esta crítica termina por reconocer la verdad de la ciencia positiva, de la técnica y la tecnología, para determinarlas en su utilidad a partir de la razón práctica, en el sentido radical de filosofía del presente, instaurado precisamente por Kant.

1.3. El proyecto moderno de Kant

Vengamos directamente a Kant: el objetivo de la *Crítica de la razón pura* es exponer su reflexión trascendental sobre la ciencia moderna, para mostrar cómo ha sido posible en

[25] "Qu`est-ce que les Lumières? "En: *Magazine Littéraire*, Nº 309, París, Avril 1993, págs. 61 ss.; Foucault, Michel (1984). "Primer curso del año 1983: Foucault interpreta el texto de Kant 'Was ist Aufklärung'". En: Magazine Littéraire. Nº 207, mayo 1984 (Traducción de Luis Alfonso Paláu C. y Jorge Alberto Naranjo. En: Sociología. Nº. 8-9, Medellín, Unaula, junio 1985, pp. 90-95.

ella el conocimiento objetivo; pero al mismo tiempo para mostrar las condiciones de posibilidad de dicho conocimiento, su sentido de validez y sus límites. Reconocidos los límites del conocimiento objetivo, es posible analizar el sentido de la razón práctica, en la cual se constituye la imagen moral del mundo.

El eje de la crítica kantiana del conocimiento es la dialéctica trascendental. Allí se indica el paso que es necesario dar a partir del conocimiento objetivo, en los marcos de una imagen científica del universo con base en la experiencia en el mundo de la vida, hacia las posibilidades de un 'conocimiento' más allá de la experiencia empírica, pero sin caer en la metafísica. Éste sería el conocimiento de lo social en los marcos de una imagen moral del mundo.

Desarrollamos este paso del conocimiento objetivo del mundo a las posibilidades de un discurso sobre la acción libre y responsable del hombre con base en el análisis de dos conceptos centrales de la modernidad: causalidad y libertad, determinismo y emancipación, conocimiento teórico y acción práctica. Al resolver la aparente contradicción que presenta hablar en el mismo mundo de determinismo y libre albedrío, podremos mostrar finalmente cómo aborda Kant el problema de la libertad, la moral y la ética, la política y el derecho, la sociedad civil y el Estado moderno.

a) Kant señala desde el primer momento el objetivo de la crítica, como una crítica a la metafísica:

"La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades".

"La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de

sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que éstas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama *metafísica*" [26].

El problema, en síntesis, es que el ser humano al *conocer* se ve tentado a *exceder* los límites de lo que efectivamente le ha sido dado en la experiencia, por un lado; por el otro, el transgredir los límites –tanto de lo dado como de lo *obrado*– tomando con el mismo valor lo que se obtiene por vía del *conocimiento* como del saber [27].

El conocimiento moderno sólo podrá avanzar segura y tranquilamente si se logra clarificar la situación descrita por Kant. Se da una 'inclinación natural de la razón a la metafísica', como el intento del hombre de dar razón de todo lo que se le presenta en la historia, en la vida y en el mundo. Ante todo hay que clarificar qué es posible para el hombre a partir de su conocimiento con base en la experiencia cotidiana. Por ello la crítica de la metafísica no es para Kant la crítica "de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios" [28]. En nota al pie de página indica Kant que "la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar" a la crítica. "La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre" [29].

Según Kant, el conocimiento científico moderno sirve de modelo para la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de la metafísica[30]. Lo que en la *Crítica* se llamó

[26] Kant, I., Op. *cit.*, A VII, VIII, (V.e., pág. 7).

[27] Kant, I. Op. *cit.*, B XXVI nota k. (V.e., pág. 25).

[28] Ibíd., A XII (V.e., pág. 9)

[29] Ibíd., A XI, nota k (V.e., ibid.).

[30] Kant tomó acríticamente como modelo de ciencia y de cientificidad el proyecto y la materialización del mismo en la obra de I. Newton. Con ello se instala, a su turno, el positivismo como una vía, en la propia ejecución de la crítica kantiana.

revolución copernicana consiste en la comprensión de la posibilidad del conocimiento objetivo de las ciencias: a éstas precede una experiencia, que de hecho ya ha sido también constituida desde el sujeto cognoscente. Pero dado que la metafísica no puede cumplir con estas condiciones de la ciencia moderna porque su pretensión es precisamente ocuparse de lo que va más allá de los límites de la experiencia, la pregunta de la *Crítica* es si, dado el poder cognitivo de la ciencia moderna, queda algún sentido, algún ámbito para la metafísica, o si, por el contrario, ésta es pura ilusión, conciencia falsa, metarrelato, un imaginario más.

¿Qué significaría entonces esa curiosa '*inclinación natural de la razón a la metafísica*'? Histórica y culturalmente el hombre se ha preguntado por el mundo como totalidad (cosmología), por la libertad humana como fuente de responsabilidad (moral), por la naturaleza del alma (psicología racional), por Dios o el absoluto (teología). Hoy en día siguen vigentes algunas de esas preguntas, dado que la ciencia, la técnica y la tecnología no son todo, no nos hacen sólo ellas felices, no concuerdan siempre con nuestros últimos ideales de vida; tienen sus límites: en el horizonte del desarrollo tecnológico el hombre se asoma a situaciones de no retorno; el mismo sentido de solidaridad con respecto a generaciones venideras, bien pudiera ser considerado como vestigio metafísico. Pero sobre todo, los asuntos relacionados con la sociedad como un todo, no siempre parece que pudieran ser resueltos en términos meramente científicos.

Por ello, el calificar de una vez la inclinación natural de la razón a la metafísica de 'conciencia falsa' e ilusión, tiene como resultado llevar las posibilidades de crítica al reduccionismo científico o a los fundamentalismos que siempre se apoyarán precisamente en la 'inclinación natural', excluyendo toda discusión racional. Lo único posible es la crítica, la cual, al preguntar por la posible verdad de la metafísica, reconoce su significado para el hombre: a saber, si es posible que lo que él no pueda conocer, sí le signifique algo para su vida y para su actuar en el mundo. La pregunta de hoy sigue siendo por tanto: ¿Metafísica después de Kant? ¿En qué sentido, con qué categorías, con qué alcance? [31].

Para Kant la inclinación a la metafísica se encuentra en lo incondicionado de lo condicionado, allí donde no llega la experiencia sensible, y a donde pretende llegar la

[31] Cf. J. Habermas, "Metafísica después de Kant". En: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

razón especulativa. ¿Corresponde el discurso de la metafísica a algo objetivo o es pura ilusión?, ¿o es posible pensar en 'sentido metafísico' lo que no se puede conocer?, ¿tiene sentido para el hombre pensar algún tipo de 'realidad' más allá de lo que le dan sus sentidos aquí y ahora?, ¿y qué significado tiene eso que se piensa más allá de lo que se puede conocer, para la ciencia misma, para el hombre, para su concepción de la vida y de la historia?, ¿un posible discurso de la metafísica sólo puede ser en el ámbito de la fe, de la creencia religiosa, de los fundamentalismos más allá o más acá de la razón, o existe un ámbito de lo razonable más allá de lo que nos da la racionalidad calculadora, previsora y astuta de la ciencia, la técnica y la tecnología?

La respuesta ya la encontramos en Kant, para quien el uso práctico de la razón puede cumplir las funciones de este discurso a la vez crítico y orientador de las acciones humanas: "Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento ***a priori,*** aunque sólo desde un punto de vista práctico. Con este procedimiento la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos"[32].

El uso práctico de la razón se alcanza por una vía negativa, la de la crítica: "Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, ésta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* [...] Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad [...] Negar a esta labor de la crítica su utilidad *positiva* equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio *positivo* por limitarse su tarea primordial a impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad" [33].

[32] Kant, I., *op. cit.*, B XXI (V. e., págs. 22-23).

[33] *Ibíd.*, B XXIV-XXV (V. e., págs. 24-25).

El sentido de la utilidad negativa y positiva con respecto a la problemática de la libertad es lo que más interesa a la tematización de las ciencias sociales en la actualidad. De la libertad no se puede dar razón en el interior del conocimiento científico, lo que no significa que no haya libertad. Kant indica sobre todo cuál sería el sentido de un discurso sobre la libertad: "Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se dé por ello contradicción alguna. No puedo, es cierto, *conocer* el alma propia desde este último punto de vista por medio de la razón especulativa (y menos todavía por medio de la observación empírica) ni se puede, por tanto, conocer subjetivamente la libertad como propiedad de un ser al que atribuyo los efectos del mundo sensible. No *puedo* hacerlo porque debería conocer dicho ser como determinado en su existencia y como no determinado en el tiempo (lo cual es imposible, al no poder apoyarse subjetivamente mi concepto en ninguna intuición). Pero sí puedo, en cambio, concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite nuestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual) y la limitación que tal distinción implica en los conceptos puros del entendimiento, así como también, lógicamente, en los principios que de ellos se derivan. Supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto ***sentido***) como propiedad de nuestra voluntad, por introducir ***a priori***, como datos de la razón, principios prácticos originarios que residen en ella y que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad. Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta otra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad (puesto que lo contrario de ésta no implica contradicción alguna, si no hemos supuesto de antemano la libertad) tendrían que abandonar su puesto en favor del *mecanismo de la naturaleza*. Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad

de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista). Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestra posibilidades de *conocimiento* teórico a los simples fenómenos." [34]

Más aún, Kant se anticipa a señalar la utilidad política de la crítica en la perspectiva que nos ocupa, precisamente en la de la Ilustración y de la modernidad: "Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos de los científicos, sería más adecuado a su sabia tutela, tanto respecto de las ciencias como respecto de los hombres, el favorecer la libertad de semejante crítica, único medio de establecer los productos de la razón sobre una base firme, que el apoyar el ridículo despotismo de unas escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha hecho caso y de que tampoco puede sentir su pérdida"[35].

De esta forma la crítica de la metafísica, partiendo de un análisis de las condiciones de posibilidad del desarrollo del conocimiento científico, conduce a la constitución de la imagen moral del mundo. Las ciencias han progresado porque se han apoyado en la experiencia empírica. El método científico consiste en utilizar la intuición y el entendimiento como actividad sintetizadora de la razón para conocer la naturaleza. Reflexionando sobre las posibilidades de la razón, que en cuanto entendimiento ha constituido las ciencias, se busca lo que corresponde a la voluntad, también ella un momento de la razón. Se reconoce por lo menos la verdad del conocimiento científico, para descubrir sus límites, en los cuales se ubica la actividad de la razón práctica. No se trata por lo menos de un discurso práctico a expensas del conocimiento científico, sino de una concepción de la libertad en complementariedad con el discurso sobre las ciencias.

La reflexión crítica acerca de la inclinación natural de la razón a la metafísica tiene que obviar el peligro de pretender reemplazar la ciencia por metafísica, al optar por la pura especulación sin experiencia. Pero esto no tiene que llevar a caer en el peligro contrario

[34] *Ibíd.*, B XXVII-XXIX (V.e., págs. 26-27).

[35] *Ibíd.*, B XXXV (V.e., pág. 30).

al negar toda posibilidad de metafísica por falta de experiencia para sus objetos: lo que puede ser pensado tiene sentido para el hombre, así no pueda ser conocido por las ciencias. La utilidad negativa de la crítica consiste en que no se puede ir más allá de la experiencia en el conocimiento científico. La pretensión de conocer por el camino de la ciencia la libertad y la moral es el proyecto del positivismo científico en el área de las ciencias sociales, conocido también como 'ingeniería social gradual' con aplicaciones directas en el estructural-funcionalismo, el behaviorismo y el conductismo. Este paradigma pierde su objeto mismo al comprender mal el sentido de libertad y por tanto de acción social. La utilidad positiva de la crítica nos ayuda a construir el ámbito propio en el que se da la libertad auténtica: el origen de la responsabilidad moral, como lo mostrará Kant en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* y en su *Crítica de la razón práctica*.

b) Desde este planteamiento general, afronta Kant en la *Crítica de la razón pura* su tarea de liberar al conocimiento de la metafísica, al *fundamentar la ciencia moderna* en las funciones del entendimiento referidas a la experiencia sensible. Esta tarea se emprende, no precisamente porque la ciencia necesite de dicha fundamentación, sino porque la razón misma la exige, para poder con ello criticar la metafísica y para ver qué posibilidades distintas de la ciencia positiva tiene la razón, y qué sentido puede tener su discurso, cuando es distinto del conocimiento científico, es decir de la racionalidad causal, instrumental, formal y estratégica.

En la analítica trascendental –se trata de un *análisis*– reflexiona el filósofo sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, el cual ya se da de hecho en la modernidad y ha mostrado su objetividad y su utilidad para el hombre que actúa guíado por los resultados de dicho conocimiento. La reflexión filosófica es caracterizada por Kant como 'trascendental': "Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible ***a priori*** "[36].

Las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de objetos están dadas por las condiciones en que se los experimenta; de esto trata la "estética trascendental", dado que los objetos se experimentan según la forma como se nos dan sensiblemente, espacio-

[36] *Ibíd.*, B 25 (V. e., pág. 58).

temporalmente; por eso hablamos de fenómenos para caracterizar este darse el mundo a quien lo conoce. Pero para conocer el mundo es necesario organizar los fenómenos, clasificarlos, relacionarlos unos con otros y con la realidad misma. Quiere decir que conocemos los objetos del mundo a través de su manera de dársenos, según sus cualidades comunes o específicas e individuales (con conceptos universales y particulares), según sus cualidades materiales (pesados, con tales y tales propiedades), según sus relaciones con otros (causa-efecto, sustancia-accidente, acción-reacción) y según sus posibilidades de existencia (objetos posibles, reales o necesarios). Esta manera de conocer los objetos, reconociendo lo que de ellos se nos da (fenómenos) gracias a las funciones, formas, conceptos que utiliza el entendimiento, consiste precisamente en la aplicación de categorías. Kant dice que los conceptos o categorías del entendimiento son sus funciones para conocer los objetos que se nos dan sensiblemente, es decir fenoménicamente.

Tales funciones son, por ejemplo la de contar (cantidades), la de afirmar y determinar cualidades de los objetos, la de atribuir las cualidades o propiedades (accidentes) a las cosas (substancias) y sobre todo la de relacionar los objetos en la naturaleza mediante el concepto y el principio eje, central, de la ciencia moderna, el principio de causalidad.

El principio de causalidad se convierte a partir de la reflexión trascendental de Kant en el principio general de toda experiencia con base en la cual se hace ciencia. Esto queda consignado en las "analogías de la experiencia" en la *Crítica de la razón pura*, cuyo principio general reza: "la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de percepciones" [37].

Más que la reflexión kantiana en torno a las condiciones de posibilidad de la ciencia moderna y del sentido de la objetividad que se logra mediante la síntesis de los fenómenos de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento, nos interesa aquí sobre todo la diferencia que él establece entre el concepto de causalidad y la idea de libertad, en la cual se basa la reflexión sobre la sociedad, la moral, la política y el derecho en la modernidad. El lugar donde se tematiza esta problemática es conocido como el paso de la analítica a la dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura*.

[37] *Ibíd.*, B 218 (V.e., pág. 211).

Queda, pues, al descampado que *fundamentar* la llamada ciencia –heredera de Galileo y de Copérnico, pero llevada a su máxima expresión, según el mismo Kant, por Newton– no daba al mismo tiempo el punto de vista radical y auténtico para la comprensión de lo moral y de lo ético, de lo subjetivo y los social-comunitario. De este modo, Kant defensor a ultranza de la *libertad*, entendida, según se indicó atrás, como 'piedra angular' tanto de la razón especulativa como de la razón práctica, logra sentar las bases de la primera y, a costa de ello, *positiviza* la segunda.

Todo esto hace comprensible, para nuestro tiempo, el modo como se alza Habermas contra las pretensiones kantianas, la vuelta de Ch. Perelman a la retórica aristotélica a través de Descartes e, incluso, la reiniciación de la tarea fundamentadora de la ética desde el 'giro lingüístico' –con el mismo horizonte kantiano– en la propuesta de Strawson.

c) Para Kant la *dialéctica trascendental* consiste en una crítica de la ilusión, que a partir del análisis del conocimiento científico podría conducir de nuevo a la metafísica. En efecto, ya el conocimiento mismo me indica que es posible superar de alguna manera la experiencia: el uso de las categorías para conocer la realidad a través de los fenómenos alecciona a la razón para intentar ir más allá de la experiencia especulativamente, es decir, conocer de alguna manera lo que no puede ser conocido por la ciencia con base en la experiencia. En este cruce de caminos se juega la suerte de un conocimiento que sin ser metafísico en el sentido dogmático tradicional, sí pueda dar razón de "la inclinación natural de la razón a la metafísica". A esto llama Kant dialéctica: "Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección"[38].

La labor de la razón ha sido inicialmente la de sintetizar los fenómenos, con lo cual se ha logrado obtener conocimientos importantes, gracias a las reglas del entendimiento que nos proporcionan la unidad de la multiplicidad de representaciones y fenómenos del mismo mundo; ahora la razón como facultad de los principios tiende a sintetizar la

[38] *Ibíd.*, B 354-355 (V. e., pág. 300).

multiplicidad de leyes del entendimiento en unos pocos principios y, a poder ser, en los más simples y superiores. La razón humana busca lo incondicionado de lo condicionado. El espejismo, la ilusión necesaria consiste en que la razón tiende a confundir sus logros con los del entendimiento y exige para lo que piensa un tipo de objetividad semejante a la que obtiene el entendimiento y el conocimiento científico. Precisamente en esta ilusión de la razón radica el reduccionismo del positivismo científico, que en términos de Kant sería víctima de un espejismo.

Esto nos obliga a distinguir en su especificidad las funciones del entendimiento y de la razón, el sentido de sus logros, los límites en los que se mueven, y el desarrollo que debe darse en la investigación filosófica a lo que alcanza cada uno de los dos. Las dos facultades, entendimiento y razón, "introducen la unidad en la diversidad: pero la una opera sobre los fenómenos y no va más allá de la unidad multiplicada de los objetos empíricos; la otra opera sobre los conocimientos ya elaborados por el entendimiento y se esfuerza en introducir en ellos una unidad más alta, cuyo tipo ideal no es otro que la unidad absoluta" [39].

Si pensamos en el sentido arquitectónico del pensamiento kantiano, podemos considerar el edificio de la ciencia como algo construido precisamente con base en la capacidad sintetizadora del entendimiento a partir de los fenómenos de la experiencia. "En la base de este edificio se despliega la diversidad incesantemente enriquecida de la experiencia; en la cumbre, fuera del alcance del entendimiento, sospechamos, cual una flecha que se afila en las nubes, la unidad suprema e incondicionada. Entre la base visible y la cumbre adivinada suben unas líneas convergiendo que despuntan ya en el plano del entendimiento, toda vez que la diversidad sintética del objeto es ya una unificación de la diversidad confusa de los fenómenos; pero las líneas que reclaman aquí nuestra atención son aquellas que se elevan por encima incluso de la diversidad de los objetos empíricos. Sigamos a estas últimas en su convergencia hacia la unidad" [40].

Kant distingue entre los conceptos del entendimiento, como el de causalidad, y las ideas de la razón, como la de libertad. Con base en estas ideas la razón pretende elevarse cada vez más alto en su interés de comprensión del mundo y del ser. Es un elevarse

[39] MARECHAL, Joseph. *El punto de partida de la metafísica. III La crítica de Kant.*, Madrid, Gredos, 1958, pág. 251.
[40] *Ibíd.*, pág. 253.

cada vez más hacia las alturas, libre de los condicionamientos de la sensibilidad, pero por ello mismo sin posibilidad de elevarse más, en el momento que le falte la resistencia para poderlo hacer.

Se busca por lo menos una solución de la dialéctica de suerte que no nos lleve a la ilusión, sino que, al comprender la dialéctica como necesaria y el peligro del espejismo como posible, se pueda obtener el resultado de la crítica: las ideas de la razón no tienen realidad objetiva, pero cumplen una función definitiva con respecto a la razón misma. El sujeto, el yo, la autoconciencia es principio de mis operaciones y por lo menos lugar de la libertad. Por otro lado, el mundo como totalidad, es correlato de ese yo, y en él como horizonte de horizontes se desarrolla la actividad del sujeto.

Obviamente, el recurso de la razón (de lo condicionado hacia incondicionado) mantiene y alienta el proyecto moderno, metódico, del ***more geometrico*** y de la ***mathesis universalis***. Kant creyó haber cambiado el curso del problema al reconocer que no es posible una *reducción* del conocimiento moral (y metafísico) al científico. No advierte, sin embargo, que se queda anclado en los procedimiento que la ciencia moderna (particularmente, la matemática y la física) había adoptado como propios, a saber, el *análisis* que descubre principios, y la *síntesis que recompone* –por el recorrido de las cuestiones– la comprensión del todo desagregado por el análisis.

Recordemos, de paso, que en 1628 Descartes había propuesto 21 *Reglas para la dirección del espíritu*; proyecto que formula tanto la perspectiva de la ***mathesis universalis*** como del ***more geometrico***. Siete años más tarde, en la versión de la segunda parte del *Discurso del método* sintetiza las 21 *Reglas* (y con ellas tanto la ***mathesis*** como el ***more***). Entonces indica, como prescripciones metódicas: primero: no dar nada por cierto, segundo: dividir las cuestiones en cada una de las partes (*análisis*), tercero: considerar una a una las cuestiones, y, cuarto: recorrer a modo de síntesis las elaboraciones (*síntesis*)[41].

Esta positivización, por inocente que parezca y que haya sido, lanza a las *ciencias humanas* en la urgencia de desprenderse del proceder que se les indica como válido desde las ciencias naturales, pues se requiere que el método cumpla la exigencia de

[41] DESCARTES, René. *Obras escogidas*. Bs. As., Ed. Charcas, 1980, pág. 140.

salir de las *cosas mismas*. La tarea de las *ciencias de la discusión* radica, exactamente, en cumplir la mentada exigencia.

d) *La antinomia entre causalidad y libertad* queda formulada de la siguiente manera: "*Tesis*: la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo; para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad". "*Antítesis*: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza"[42].

La antinomia pone en claro la aparente contradicción entre la razón, que en la tesis formula la necesidad de la libertad absoluta para poder explicar todo lo que ocurre en el mundo, y el entendimiento, para el que no hay explicación posible fuera del principio de causalidad. Esto es expresado de manera radical por el mismo Kant en el análisis de la antinomia: "Sólo en la *naturaleza* debemos, pues, buscar la interdependencia y el orden de los sucesos. La libertad (independencia) respecto de las leyes de esta naturaleza nos *libera* de la *coacción* de las reglas, pero también del *hilo conductor* que todas ellas representan. En efecto, no podemos decir que, en lugar de las leyes de la naturaleza, intervengan en la causalidad de la marcha del mundo leyes de la libertad, ya que si ésta estuviera determinada según leyes, ya no sería libertad. No sería, a su vez, más que naturaleza. Por consiguiente, naturaleza y libertad trascendental se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad. La primera impone al entendimiento la dificultad de remontarse cada vez más lejos en busca del origen de los acontecimientos en la serie causal, ya que la causalidad es siempre condicionada en tales acontecimientos; pero, como compensación, promete una unidad de la experiencia, una unidad completa y conforme a leyes. Por el contrario, si bien el espejismo de la libertad promete un reposo al entendimiento que escudriña la cadena causal, conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a operar por sí misma, rompe, debido a su propia ceguera, el hilo conductor de las reglas, que es el que permite una experiencia perfectamente coherente"[43].

La antinomia consiste, por lo menos, en la imposibilidad de pensar la libertad y la causalidad de la naturaleza desde un mismo punto de vista. Si con respecto a los

[42] Kant, I., *Op. cit*. B 373 (V. e., pág. 407).

[43] *Ibíd*. B 475 (V. e., págs. 408-409).

fenómenos del mundo se pretende descubrir por un lado causalidad que los explique y por otro libertad que los determine, o se está hablando de una libertad que no es más que causalidad, o se pierde el sentido estricto de causalidad que es el que en últimas permite explicar en una experiencia coherente los fenómenos del mundo. O se opta por la legalidad de la ciencia, la que permite explicar todo, así exija un gran esfuerzo al entendimiento para averiguar cada vez con más exactitud las causas y efectos que conforman el universo, o se elige la ilegalidad, la fantasmagoría de la libertad, en cuyos imaginarios podrían llegar a refugiarse quienes rechazan el rigor de la investigación de las causas de los fenómenos y acciones en el mundo, para postular un sentido de libertad y de espontaneidad no demostrado.

La solución a la antinomia es que tanto la tesis como la antítesis pueden llegar a tener algún sentido, sin contradecirse, si y sólo si se refieren a dos paradigmas diferentes de consideración del mundo: la antítesis debe referirse al mundo como se nos da fenoménicamente y la tesis al mundo como lo pensamos, es decir, como cosa en sí. Con esto se muestra que los dos puntos de vista, las dos perspectivas (el mundo como fenómeno y el mundo como cosa en sí) no se contradicen.

La antinomia de la razón, así exprese los puntos de vista tradicionales del racionalismo (tesis) y del empirismo (antítesis), no es exterior a la razón. Es la contradicción aparente que se presenta a la razón cuando considera el mundo como totalidad y que tiene que ser resuelta para poder reconciliar la ciencia y la moral en la modernidad. De esta forma la apertura a la idea de libertad, que nos ofrece la "no contradicción" al resolverse la antinomia, manifiesta el carácter problemático de las ideas de la razón: la problematicidad del ser humano consiste en que es a la vez naturaleza (causalidad) y libertad (insociable sociabilidad).

La antinomia, por supuesto, tiene un otro lado desde el que se podrá comprender: el método. Mientras el acceso a lo fenoménico se vale de la experiencia y su correlativa sistematización, con base en principios del entendimiento y en categorías de la razón, la cosa en sí sólo apela a principios. No obstante, Kant no pone en cuestión el ***more geometrico*** y por ello deja el estudio de la moral atada al método positivo. Es aquí donde se extravía incluso el criticismo kantiano.

Por esto es importante, para solucionar la antinomia considerar los intereses divididos que tiene la razón en este conflicto: "la filosofía, que parte del campo de la experiencia y

se eleva paulatinamente hasta esas ideas excelsas, pone de manifiesto una dignidad tal que, si pudiera sostener sus pretensiones, superaría con mucho el valor de las otras ciencias humanas, ya que nos promete la base de nuestras más altas expectativas y de nuestras posibilidades respecto de los fines últimos, fines en los que tienen que converger, en definitiva, todos los esfuerzos de la razón. Las cuestiones siguientes: si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indivisible e indestructible, o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones; todas ellas son cuestiones por cuya solución el matemático entregaría gustoso toda su ciencia, ya que ésta no puede proporcionarle satisfacción alguna en lo tocante a los fines supremos y de más interés para la humanidad" [44].

Con respecto a esta problemática, abierta por la dialéctica trascendental y las antinomias de la razón, se presentan intereses encontrados desde la tesis y desde la antítesis. En la primera están representados los intereses del racionalismo, heredados de la metafísica, y en la segunda los del empirismo, más en consonancia con la ciencia moderna:

. La tesis manifiesta un interés práctico, que es compartido por cualquier hombre de buenas intenciones, para quien es importante encontrar explicaciones últimas, como las que ofrece la religión, en especial con respecto a su comportamiento moral, para el cual postula una libertad incondicional. En cambio, la antítesis priva de seguridad al hombre normal al no poderle garantizar la posibilidad de una libertad y responsabilidad plenas.

. Desde el punto de vista especulativo la tesis promete también descanso y seguridad a la razón, al ofrecerle la posibilidad de una explicación total y completa del cosmos y del sentido de la vida humana, como la ofrecía la

[44] *Ibíd.*, B 491-492 (V. e., págs. 420-421).

metafísica tradicional. En cambio, desde el punto de vista de la antítesis la razón no encuentra descanso, ya que ésta deja siempre la puerta abierta a nuevas preguntas, de acuerdo con el sentido de investigación científica que se instaura en la modernidad.

. Esto hace que la tesis goce de mayor popularidad que la antítesis, sobre todo en ciertos ambientes menos ilustrados y más dogmáticos, puesto que ofrece seguridad tanto teórica como práctica. Uno de los logros del desarrollo científico ha sido precisamente el ir ganando la popularidad, que en una cultura tradicionalista se le negaba a la antítesis.

Lo importante al relacionar y comparar los diversos intereses que están en juego en las antinomias de la razón, es sacar la conclusión crítica en ambas direcciones para que ni el racionalismo ni el empirismo se conviertan en posiciones dogmáticas, como ocurre hoy en el campo de la investigación. Las críticas al positivismo desde posiciones anticientíficas a ultranza no son más razonables que el mismo positivismo que pretenden destruir desde fundamentalismos contextualistas irracionales. Contra esta polarización de las posiciones advierte acertadamente Kant:

"Si el filósofo empírico no pretendiera con su antítesis más que anular la impertinencia y osadía de una razón que desconoce su verdadera función, que presume de conocer y saber allí donde precisamente se acaban el conocer y el saber, que pretende hacer pasar por fomento del interés especulativo lo que sólo posee validez respecto del interés práctico, que rompe, según le conviene, el hilo de las investigaciones relativas a la naturaleza para atarlo, con la pretensión de ampliar el conocimiento, a ideas trascendentales con las que precisamente se conoce tan sólo que no se conoce nada; si el filósofo empirista, digo, se contentara con esto, entonces su principio sería una máxima que impondría moderación en nuestras pretensiones, modestia en nuestras afirmaciones y, a la vez, la mayor extensión posible de nuestro entendimiento por medio del único maestro de que en realidad disponemos, a saber, por medio de la experiencia. En efecto, en este caso, no nos veríamos privados ni de los supuestos intelectuales ni

> de la fe que apoyan nuestro interés práctico. Lo único que pasaría es que no se permitiría que esos supuestos y esa fe se presentaran con el pomposo título de ciencia o de conocimiento de la razón, ya que el genuino saber especulativo no puede referirse a otro objeto que el de la experiencia. La síntesis que busca conocimientos nuevos e independientes de la experiencia no encuentra sustrato alguno de intuición sobre el que pueda ejercerse si rebasamos los límites de lo empírico" [45].

De esta forma el conocimiento científico, representado en la antinomia por la antítesis del empirismo, sirve de correctivo y crítica a las arrogancias de la razón y de todas las formas de dogmatismo que pueden apoyarse en ella. Pero, de nuevo, el mismo empirismo no está exento de caer también en el extremo dogmático: "Ahora bien, cuando el empirismo se vuelve, a su vez, dogmático en relación con las ideas (cosa que sucede a menudo) y niega insolentemente lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en la falta de modestia, falta que es tanto más reprochable cuanto que en este caso ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable" [46].

Ante esta solicitud hacia el dogmatismo tanto de parte de la tesis (racionalismo e idealismo), como de la antítesis (empirismo y cientificismo), no se puede simplemente adoptar el escepticismo radical en el sentido de que no es posible o no hay para qué indagar por la verdad. Esta indiferencia absoluta, propia de actitudes posmodernas frente a la modernidad, no conduce a nada y tampoco es posible, dado que la antinomia no es exterior a la existencia humana: es su problema más profundo y la existencia adquiere su sentido del reconocimiento de la problematicidad misma. Por ello propone Kant como posición filosófica razonable la del escéptico que sin rechazar ni la tesis ni la antítesis, critica a ambas en sus pretensiones de exclusividad y busca la manera de reconciliarlas. De esta forma se acepta la necesidad de la ***skepsis*** como punto de partida de la crítica. Ésta consistirá en buscar dos puntos de vista para considerar desde cada uno de ellos el significado tanto de la tesis como de la antítesis. Es necesario reconocer la verdad de

[45] *Ibíd.*, B 498-499 (V. e., págs. 424-425).

[46] *Ibíd.*, B 499 (V. e., pág. 425).

cada una de estas posiciones para buscar sus límites. En la frontera de cada una de ellas se constituye y nutre el sentido de la otra.

En todo caso, frente al 'se' (***man***) heideggeriano que se pone posmodernamente como objeción radical al proyecto moderno de la *libertad* en cuanto categoría que realiza lo humano, queda entonces la pregunta por el sentido de la experiencia humana misma y por el horizonte de la vida social y comunitaria. Es cierto que quedan en el programa de una extensión de la modernidad tareas críticas derivadas del pensar posmoderno; pero es igualmente cierto que este pensar no ha aportado suficientes pruebas para poner entre paréntesis la *libertad* como esencia de lo humano, ni como programa, ni como praxis.

1.4. Las ciencias sociales a partir de Kant

Kant es consciente de lo que logra demostrar en la *Crítica de la razón pura*: "El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no* son *incompatibles*"[47]. Consciente también de que dicho descubrimiento puede ser olvidado concluye su reflexión sobre este punto con la siguiente advertencia: "dado que en este caso la ilusión dialéctica no sólo es engañosa en lo que se refiere al juicio, sino que es, además, tentadora y natural -como lo será siempre- incluso en lo que toca al interés puesto en este juicio, me ha parecido aconsejable redactar detalladamente las actas de este proceso, por así decirlo, y archivarlas en la razón humana con el fin de prevenir errores de esta clase en el futuro"[48].

Las críticas que se hacen a la modernidad pusieron al descubierto que Kant tenía razón. Por un lado la ilusión de una teoría universal expuesta en un solo discurso se ha impuesto en el campo de las ciencias sociales: la hegemonía del método científico positivo se ha extendido hasta los problemas de la persona y de la sociedad con pretensiones de dar razón de ellos en términos de 'ingeniería social gradual'. Por otro lado quienes urgen la incompatibilidad de dos discursos científicos diferentes critican de tal forma al positivismo científico que terminan negando a las ciencias sociales toda posibilidad de ser teorías.

[47] *Ibíd.*, B 586 (V. e., pág. 479).

[48] *Ibíd.*, B 731-732 (V. e., págs. 566-567).

Afortunadamente tampoco necesitan serlo –dicen los contextualistas posmodernos– ya que su función es ante todo animar y "edificar" la comunidad.

Claro está, el régimen del discurso se ha transformado de manera consistente como quedó dicho: se considera como una 'desmembración' de la 'pirámide del saber' –que llega al momento en que un saber no se valora ni por su capacidad de explicar, predecir y controlar, sino por su eficaci–.

Precisamente porque pensamos que en muchos aspectos la crítica a la modernidad acierta al cuestionar su concepción reduccionista y unilateral de la ciencia, la técnica y la tecnología, pero porque también creemos que una crítica fundamentalista a la investigación científica en ciencias sociales es igualmente reduccionista, acudimos a Kant para reconstruir el significado, los alcances y los resultados de la reflexión filosófica sobre el conocimiento científico en la modernidad.

Hasta ahora hemos visto cómo dicha reflexión es ante todo una crítica a la metafísica, con la ayuda de la ciencia moderna. Kant logra mostrar que la metafísica hasta ahora no ha podido dar razón de sus temas por falta de un método apropiado. No así la ciencia. La conclusión positiva de la crítica puede ser el que, reconocida la verdad de la ciencia, los temas de la metafísica no pueden ser objeto de ciencia, pero quizá sí todavía de la filosofía con un método adecuado a dichos temas. Queda, igualmente, la pregunta de si Kant logró formular un método para las ciencias sociales y de cómo es mérito de Kant haber introducido la cuestión en lo que concierne e implica su posibilidad.

Al ocuparse la filosofía crítica de otros temas posibles puede abrir nuevos horizontes para la reflexión y para otro tipo de discursos, distintos del estrictamente científico. Tal es el caso de la dimensión estética y de la imagen moral del mundo[49].

Podríamos por lo menos concluir que el resultado positivo de la solución de la antinomia entre causalidad de la naturaleza y libertad de la razón es la siguiente: no se da contradicción de los dos discursos (el de la ciencia con base en la causalidad y el de la moral con base en la libertad) con tal de que se adopten las dos perspectivas complementarias: la del mundo como fenómeno y la de la imagen moral del mundo. En la

[49] Este es el título que da Hilary Putnam a la filosofía moral y política de Kant. En: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós 1994, págs. 93 ss.

primera visión del mundo, en actitud observadora y teórica se dan los fenómenos en el mundo de la vida para ser organizados y explicados sistemática y científicamente con base en pretensiones de verdad y objetividad empírica-técnica-funcional. En la segunda visión en actitud participativa se da al sujeto el mundo de la vida en el sentido de poder ser proyectado y conformado de acuerdo con ideas de igualdad social, equidad, reciprocidad, solidaridad, gracias a la acción libre y autónoma del hombre.

Gracias a esta imagen moral del mundo en complementariedad con la imagen científica, se abre el sentido de lo que es el hombre con base en las clásicas preguntas, que resumen los intereses de la razón (tanto los especulativos como los prácticos): ¿qué puedo saber, qué debo hacer y qué me es permitido esperar? [50].

De esta forma la solución crítica de la antinomia entre causalidad de la naturaleza y libertad de la razón se desarrolla como fuente de la modernidad, dado que ha servido para consolidar la ciencia, la técnica y la tecnología. Pero, igualmente, nos enseña que el hombre también es capaz por sus propios medios de diseñar y crear un orden social equitativo. Éste es el campo de la investigación en ciencias sociales.

Entendemos por lo menos que la apertura a la libertad y la moralidad es el camino para solucionar la insociable sociabilidad del hombre: la filosofía política, la filosofía de la historia, la filosofía del derecho y del Estado no tendrían ningún sentido sin libertad, responsabilidad y moralidad. Cuál sea la relación entre la libertad y la moralidad y los diversos discursos de las ciencias sociales es tarea de la filosofía en íntima comunicación con las que hemos llamado 'ciencias de la discusión'. Lo que nos lega Kant es la necesidad de pensar los diversos campos de las ciencias sociales en íntima relación con la moral y la libertad, como lo expresa al referirse al ideal de la *Paz perpetua* hace ya 201 años. Debemos "admitir que los principios puros del derecho poseen una verdadera realidad objetiva, o sea, que pueden llevarse a buen fin, y que, en consecuencia, el pueblo en el Estado y los Estados en sus relaciones con otros Estados, han de comportarse de acuerdo con esos principios, digan lo que digan los políticos

[50] Cf. *Ibíd.*, B 833 (V. e., pág. 630). En este sentido recordemos la indicación de M. Buber: "Según él [Kant] se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante estas cuatro preguntas: 1.- ¿Qué puedo saber? 2.- ¿Qué debo hacer? 3.- ¿Qué me cabe esperar? 4.- ¿Qué es el hombre? (...) [pág. 12] La cuestión cuarta sería, pues, la que pregunta por la 'finitud del hombre', pero ya no se trata de una cuestión antropológica, puesto que preguntamos por la esencia de nuestra existencia. En lugar, pues, de la antropología, tendríamos como fundamento la ontología fundamental". BUBER, Martin. ¿*Qué es el hombre*? México, F.C.E., 1988; pág. 14.

empíricos. A la auténtica política le es imposible dar un solo paso sin haber rendido antes homenaje a la moral. En sí misma, la política es un difícil arte; mas no lo es la unión de la política con la moral, pues tan pronto como entre ellas aparece alguna discrepancia o dificultad que no puede solucionar la política, llega la moral y arregla al momento la cuestión. El derecho del hombre ha de ser guardado como algo sagrado, por muchos sacrificios que ello pueda ofrecer al poder gobernante. Y no valdría de nada hablar aquí a medias; no serviría inventar un término medio de un derecho pragmático-condicionado (entre derecho y provecho), sino que toda política ha de supeditarse al primero, pudiendo esperar, en cambio, que llegue algún día, si bien lentamente, en el que brille con todo su esplendor" [51].

El desarrollo de las ciencias sociales en la modernidad[52], si se reconstruye a partir del fundamento propuesto por Kant, se convierte más en un proyecto, una tarea, que en un programa prefijado según un determinado plan sistemático. Por ello pensamos que la imagen moral del mundo no es un metarrelato, dado que dicha tarea se plantea desde el hombre concreto mismo: es un proyecto de secularización radical, reconociendo la finitud de la subjetividad para liberarla de sistemas heterónomos, como el de la religión, el del dogmatismo político o inclusive el del fundamentalismo. En este sentido la antinomia sólo puede resolverse al reconocerla en nosotros mismos y en nuestro presente: esto permitirá salvar los fenómenos, lo contingente, lo concreto, de modo que no sea empobrecido por la hegemonía del método empírico.

Si la razón abre el mundo como infinito espacio-temporalmente, cualitativa y materialmente, susceptible de ser interpretado en su complejidad infinita con los dispositivos de la ciencia y la tecnología; también lo abre desde la perspectiva de un sujeto con posibilidades infinitas, cuya 'espontaneidad' y libertad no sólo son ideal de emancipación sino también de conformación razonable de una sociedad que permita resolver en la historia la insociable sociabilidad. Si esto se comprende así, se podrá *superar la crisis de la modernidad* no resolviéndola como una tarea programada

[51] Kant, I., *La paz perpetua*. Madrid, Aguilar, 1966, págs. 112-113.

[52] Una consideración parece urgente hacer sobre el título *ciencias sociales*: el artículo "Sobre la situación de las ciencias sociales y humanas (***Geisteswissenschaften***) en Alemania. Una mirada a su evolución en la postguerra", J. Habermas (Op. cit. pág. 13) se vale de dos títulos: uno, es claro, *ciencias sociales*; el otro, no tan claro, *ciencias humanas* (***Geisteswissenschaften***). Este último no es tan claro puesto que también invoca las *ciencias del espíritu*. Se puede, por supuesto, o bien mantener un proceso de diferenciación; o bien, desagregarlas. No obstante, interesa al propósito de este estudio llamar la atención sobre cómo las *ciencias humanas y/o ciencias sociales* nacen con Kant. Debe ser, igualmente, explícito que *ciencias sociales y ciencias de la discusión* presentan un nexo en la formulación kantiana.

(objetivismo), ni ignorándola desde posiciones radicales (moralismo), ni radicalizándola en formas de vida aisladas (esteticismo). La superación de la crisis se logra conservando la problematicidad de la existencia humana descubierta en la antinomia kantiana y resuelta en la complementariedad de actitudes ante la vida y en el desarrollo de saberes igualmente complementarios: las ciencias naturales, las ciencias sociales y las artes. Kant ha abierto las diversas esferas de estos saberes sin deterioro de ninguno de ellos, sin reduccionismos, sin hipertrofias.

1.5. Moralidad y libertad como base de las ciencias sociales

Hemos desarrollado la argumentación de Kant para mostrar que la moralidad es posible. A partir de aquí podemos encontrar el sentido de libertad, ya que la moralidad es ***ratio cognoscendi***, camino para conocer la libertad. En el momento que se tematiza la libertad se descubre que ella es razón ontológica, ***ratio essendi*** de la moralidad[53].

El camino para tematizar la libertad en relación con las condiciones de la acción social es partir de un análisis de la moral popular para detectar el sentido de la conciencia y de la obligación moral. Se habla de una *Metafísica de las costumbres* porque el objeto de la moralidad no se nos da como objeto de ciencia, pero sí como objeto de reflexión filosófica. Dicha reflexión comienza por establecer que "No hay nada en el mundo que sin limitación pueda ser tenido por bueno sino la buena voluntad" [54]. El tema de la moral es el bien en general, como aquello que se pretende lograr con la acción correcta, y lo que mueve a la voluntad a obrar correctamente. La buena voluntad constituye incluso la condición indispensable hasta para merecer la felicidad.

La mejor manera de clarificar en qué consiste la buena voluntad en relación con la acción moral es contrastarla con el sentido de obligación: "por ejemplo, es debido en cualquier caso que el tendero no engañe a un cliente inexperto. Donde existe gran concurrencia el comerciante inteligente se ajusta a esta norma estableciendo un precio general fijo para todo el mundo, de forma que un niño puede comprarle en iguales condiciones que cualquier otra persona" [55]. La pregunta que sugiere este ejemplo es si el comportamiento moral se

[53] Cf. Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, pág. 8, nota.

[54] Kant, I. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Aguilar, 1973, pág. 59.

[55] *Ibíd.*, pág. 65.

mide por algún tipo de interés empírico "*patológico*" [56] de la persona o por su relación con el deber: porque así debe ser.

En la *Crítica de la razón práctica* se vale de nuevo Kant de ejemplos para clarificar el sentido de una acción determinada moralmente: "Supóngase que alguien pretende que su inclinación voluptuosa es totalmente irresistible para él cuando se le presentan el objeto deseado y la ocasión; si se levantara una horca en la casa donde se le presenta esa ocasión para ser colgado en ella inmediatamente después de haber gozado de su voluptuosidad, ¿no dominaría entonces su inclinación? No es necesario pensar mucho para saber qué contestaría. Pero preguntadle si, amenazándole con la misma pena de muerte en el acto, su príncipe le obligara a dar un falso testimonio contra un hombre honrado a quien éste quisiera perder con pretextos aparentes, consideraría posible vencer su amor a la vida por más grande que fuera. Tal vez no se decida a asegurar si lo haría o no; pero confesará sin reserva que es posible para él. Por lo tanto, juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y conoce que tiene en sí la libertad que de lo contrario sería desconocida para él si no fuera por la ley moral" [57].

Lo que pone de manifiesto estos ejemplos está contenido en las siguientes tres proposiciones fundamentales:

Primera: obrar moralmente consiste en hacer el bien no por inclinación sino por deber.

Segunda: el valor moral de una acción reside no en el propósito de aquello que ha de alcanzarse por ella, sino en la máxima según la cual se decide; es decir, la moral no depende tanto del objeto buscado mediante la acción, sino del principio que la mueve.

56 Kant opone este tipo de interés en el objeto de la acción, al "*interés* que se toma la razón en su acción *sin obrar por interés*". Este último "revela solamente dependencia de la voluntad de los principios de la razón", mientras el primero "dependencia de los principios de la misma en beneficio de la inclinación" (*Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, Op. cit., pág. 89, nota).

57 Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, Op. cit., pág. 36.

Tercera: ésta es una síntesis de las dos anteriores: "El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley" [58]. La acción moral no es aquella que se realiza por inclinación sino por deber, a saber, por un deber que no se determina extrínsecamente por las consecuencias de la acción, sino intrínsecamente por el principio mismo de la acción, es decir, por lo que mueve y motiva a la voluntad buena, lo cual no puede ser lo que se obtendrá con la acción, sino sólo "el respeto" a la ley moral.

Estas tres proposiciones fundamentales permiten llegar a una concepción de moral que supere todo tipo de utilitarismo, como lo ha propuesto recientemente Ronald Dworkin al distinguir dos concepciones de ética: la del impacto y la del desafío, algo así como una concepción cuantitativa y una cualitativa de la moral. El modelo del impacto generaliza y extrapola los ejemplos de las grandes vidas y el valor objetivo producido por sus actores en el mundo: "sostiene que el valor ético de una vida –su éxito en el sentido crítico– depende enteramente del valor de sus consecuencias para el resto del mundo y es medido por él". Así se espera disipar las incertidumbres y ambigüedad de todo otro tipo de valor ético, al ligar éste "al valor que puedan tener las situaciones objetivas del mundo" [59]. Frente a esto una *ética del desafío* sostiene "que la vida es el reto más importante y global al que nos enfrentamos, y que nuestros intereses críticos consisten en los logros, los acontecimientos y las experiencias que dan testimonio significativo de que hemos superado bien ese reto" [60].

Esta distinción entre ética del impacto y ética del desafío permitiría comprender algunas propuestas contempóraneas en los términos de Kant, enunciados antes. Se podría definir la ética social liberal como aquella que se mueve más por intereses críticos que por intereses volitivos (no por inclinación, sino por deber), la que está más determinada por el desafío que por el impacto que se busca con ella (no por lo que se pretenda alcanzar, sino por la máxima, según la cual se decide); por ello, la ética liberal motiva opciones vitales como necesarias para responder a los intereses críticos de una sociedad

[58] Kant, I. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, op. cit., pág. 69.

[59] Dworkin, Ronald (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993, pág. 114.

[60] *Ibíd.*, pág. 116.

equitativa y justa (deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley). Dworkin concluye: "En el modelo del desafío, el autointerés crítico y la igualdad política van de la mano", ya que "vivir bien tiene una dimensión social, y no vivo tan bien si vivo en una comunidad en la que otros consideran que mis esfuerzos por llevar una buena vida son empeños que carecen de importancia. En realidad, resulta insultante para todo el mundo un sistema político y económico consagrado a la desigualdad, incluso para aquellos cuyos recursos se benefician de la injusticia, porque una estructura comunitaria que presupone que el reto de vivir es hipotético y superficial niega la autodefinición, que es parte de la dignidad"[61]. Ante esto la pragmática vergonzante del neoliberalismo ciertamente tendría por lo menos que ser menos triunfalista, para reconocer que modernización a toda costa, olvidando lo más sustantivo de la modernidad, no puede ser fin último de ésta.

Puestas así las condiciones de lo moral, surge la pregunta si el hombre puede conocer el sentido del deber, lo que expresa la ley moral, para orientar por ella sus acciones. Si el criterio fuese la felicidad, habría que preguntar en qué consiste la felicidad para el hombre y qué ocurre cuando la representación personal de felicidad entra en conflicto con la de otros. Si el criterio es la voluntad de Dios, hay que preguntar cómo la conozco, cómo accedo a interpretarla y sobre todo hay que preguntar qué ocurre con quienes no creen en el mismo Dios en el que yo creo y quizá precisamente por eso, o porque sencillamente no creen en Dios, piensan que es necesario justificar la moral al margen de cualquier religión.

Kant hace el ensayo de representarse la ley moral mediante una serie de proposiciones que él denomina "imperativos categóricos" y a los cuales opina que es posible acceder por el camino de la reflexión: dichos imperativos no dependen de ninguna otra condición distinta de la moral misma. No se trata pues de imperativos hipóteticos, como por ejemplo, cuando digo: si quieres tal cosa, entonces haz lo siguiente; si quieres ser feliz, si quieres obtener la vida eterna, si quieres servir a tu comunidad, si quieres quedar bien con los demás, si quieres obtener más riquezas, si quieres que nadie te ofenda, si quieres ser tú mismo, etc., entonces tal y tal cosa.

[61] *Ibíd.*, pág. 179.

En cambio es muy distinto cuando digo: 'Si quieres ser moral'. Entonces me coloco en el punto de vista moral. Esto no es lo mismo que querer ser buen violinista, buen futbolista, buen filósofo, buen ingeniero, buen sacerdote, buen político, buen economista, buen tirano; se busca ser 'bueno moralmente', así a secas.

Hay diversas formulaciones del imperativo categórico y en cada una de ellas se destaca un matiz especial de la acción humana: la universalidad, la autonomía y a la vez la intersubjetividad, y la finalidad. Dichas formulaciones son las siguientes:

> "Obra sólo según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en norma universal". Y formulado de manera semejante: "Obra tal como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza" [62].

Si se quiere ser moral se tiene que estar dispuesto a que las máximas de las acciones propias, es decir, aquello que para cada quien es principio subjetivo de la acción y que normalmente va unido a sus sentimientos morales, pueda llegar a ser gracias a su autonomía y a su voluntad libre, norma universal válida para cualquier otra persona en las mismas circunstancias. La libertad de la voluntad autónoma (no gobernada por intereses heterónomos) es la que permite transformar las máximas en leyes universales. Así, obrar por deber es obrar por respeto a la ley, lo cual significa que el motivo de la acción que pretende ser moral, correcta, es el respeto a una ley que yo mismo me doy porque es razonable. El respeto a la ley es un tipo de sentimiento, en cuanto es reconocimiento de la contingencia y de la finitud y aceptación voluntaria de lo razonable.

> La formulación del *imperativo práctico* es la siguiente: *"obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca sólo como medio"* [63]. Esto equivale a

[62] Kant, I. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Op. cit., págs. 100-101.

[63] Ibíd., págs. 111-112.

decir: *'no instrumentalices a nadie'; no tomes a nadie sólo como medio, no lo hagas objeto, ni de tus acciones (paternalismo, educación no liberadora), ni medio para realizarte (manipulación, racionalidad estratégica).*

También se puede formular el imperativo categórico de la siguiente forma: "no realizar ninguna acción por ninguna otra máxima sino por aquella que pueda al mismo tiempo ser una ley general y por lo tanto de forma tal que la voluntad, mediante su máxima, pueda al mismo tiempo considerarse como legisladora universal" [64] en el reino universal de todos los fines. Un reino posible de todos los fines es aquel en el cual la acción humana, universalizable, constituyendo igualdad, tenga sentido en el mundo y la historia, como autorealización de cada uno, como fin no sólo como medio.

De hecho el reino universal de los fines se ha constituido en el campo de la filosofía política y del derecho. Se busca cómo conformar la sociedad y la historia de manera que la moral constituya la solución de la "insociable sociabilidad del hombre", es decir, su constitución intersubjetiva como naturaleza y libertad. El derecho en este horizonte de la moral y de la política es el instrumento de acuerdo acerca de lo que tenemos que reconocer públicamente para poder realizarnos como personas sin interferencias entre la libertad de unos y de otros.

Formulado así el imperativo categórico, surge la pregunta por la posibilidad tanto del mismo imperativo, como de la acción moral que corresponda a él. La respuesta es la libertad en sentido fuerte, o positivo como la llama Kant. Esta libertad es distinta de la libertad en sentido negativo, aunque la presupone. La libertad negativa es independencia de todo lo sensible, de toda inclinación, de la racionalidad instrumental medios-fines, es libertad de hacer esto o aquello, libertad entre alternativas, libertad con respecto a los intereses empírico-patológicos. En la tradición se la ha conocido como libre arbitrio.

En cambio, la libertad en sentido positivo es el principio mismo de la acción moral. Es el término medio que da coherencia al imperativo categórico. En efecto, en dicha proposición

[64] Ibíd., págs. 118-119.

se transforma la máxima personal en ley universal; se pasa de la posibilidad de que la máxima, por ejemplo de buscarme a mí como fin, de realizarme yo mismo, sea efectivamente ley universal: "no instrumentalices a nadie"; no para que no te instrumentalicen a ti, sino porque así debe ser. Es "el poder querer" que esa máxima pueda ser ley universal porque es lo más razonable.

1.6. La estética como perspectiva kantiana para las ciencias de la discusión

Señaló Kant que: "(...) el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino estético, un juicio cuyo motivo determinante sólo puede ser subjetivo" [65].

Resulta, como efecto de una primera aproximación al término –más no todavía al tema–, que la expresión ***aisthetiké*** nos habla de lo que es "propio de los sentidos"; e, incluso, de la ciencia que trata de la belleza y de la teoría fundamental y filosófica del arte. Por extensión, de esta primaria comprensión del término, se habla del *esteticismo* como la "actitud de quienes, al crear o valorar obras literarias y artísticas, conceden importancia primordial a la belleza anteponiéndola a los aspectos intelectuales, religiosos, morales, sociales, etc."; así, complementariamente, nombramos lo *estético* y el *esteta*.

Este tipo de expresiones se pueden ver como datos *lingüísticos* de orden cotidiano. Ellos nos hacen comprender que no es necesaria una consideración académica para asociar el término *estético* con *lo bello*. No obstante lo anterior, la filosofía tiene que ocuparse esencialmente del mundo en el cual vivimos y en el que pretendemos realizar nuestros proyectos. Es en la experiencia mundano-vital humana donde se llega a tener una apreciación de lo bello, donde se 'intenciona' la felicidad, en fin, donde se toma conciencia del ser de las cosas y del ser de los sujetos que son conscientes de ser conciencias de mundo.

Es posible señalar que –a diferencia de muchas otras temáticas que también pueden ser materia de la consideración filosófica– lo *bello* es un ámbito en el que se habla de un tipo de experiencia que sólo es comprensible desde la subjetividad humana. En síntesis, lo bello, la belleza, la apreciación de lo bello, la producción de obras bellas:

[65] *Crítica del juicio*. Bs. As., Ed. Losada, 1.961; pág. 43. En adelante la citaré: C.J.

es una tipicidad total y absolutamente humana. Allí se encuentra no sólo al *yo* solitario, sino a sujetos que aprecian lo bello como producción intersubjetiva; a sujetos que intentan la realización de obras bellas para enriquecer el entorno cultural humano, esto es, a sujetos que producen o intentan producir lo bello para los demás, para ser en el mundo; en fin, lo bello es una experiencia total y absolutamente subjetiva que sólo se puede vivir en intersubjetividad.

Se ve necesario, entonces, exponer qué se ha comprendido bajo el título *estética* en el contexto de la tradición filosófica. Allí podremos ver cómo se le dio un puesto a esta disciplina en el contexto de la filosofía moderna y mostraremos el esbozo de la intersubjetividad, entendida en Kant como "comunitización" o "socialidad" de lo sentido, como horizonte de la estética.

Se quiere señalar cómo se llegó a abrir la perspectiva de la intersubjetividad en un autor hijo de la razón ilustrada y de la concepción solipsista de la reflexión; se llegó a abrir la perspectiva de la intersubjetividad cuando se quiso comprender la estética. En buena medida, se ha aceptado que la reflexión kantiana se encerró en el camino de la razón solitaria y autofundada subjetivamente. Nuestro análisis pondrá de presente cómo se tuvo que ampliar y reconocer la socialidad en la experiencia subjetiva cuando se tomó como tema de reflexión la experiencia estética.

a) Es necesario recabar el *concepto de estética*, pues, hay la tendencia a separar razón pura y razón práctica en Kant. ¿Él mismo nos da a entender que la razón es una única y que se la divide metodológicamente para el estudio?[66]. Si esto sucede con la razón, ¿por qué no podría suceder algo semejante con la *estética* ? Kant se expresa en los siguientes términos: "La ciencia de todos los principios de la sensibilidad a *priori* la llamo estética trascendental". Y en nota explicativa a este respecto continúa así: "Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra 'estética' para denominar lo que otros denominan crítica del gusto. Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el destacado crítico Baumgarten. Esta esperanza consistía en reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas

[66] KANT, I. *Crítica de la razón pura*. (A 329 - B 386). Madrid, Ed. Alfaguara, 1.989; pág. 319.

o criterios son, de acuerdo con sus fuentes principales, meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer (determinadas) leyes ***a priori*** por las que debiera regirse nuestro juicio del gusto. Es éste, por el contrario, el que sirve de verdadera prueba para conocer si aquéllas son correctas. Por ello es aconsejable (o bien) suprimir otra vez esa denominación y reservarla para la doctrina que constituye una verdadera ciencia (con la que nos acercamos, además, al lenguaje y al sentido de los antigüos, entre los cuales era muy conocida la división del conocimiento en ***aesthesis kai noeta***), (o bien compartir este nombre con la filosofía especulativa y entender la estética, parte en sentido trascendental, parte en sentido psicológico)" [67].

Tomando como punto de partida este texto tendremos que hacer elucidaciones sobre los siguientes cuestionamientos: ¿cuáles son los temas de que se ocupa la disciplina filosófica que se designa bajo el título *estética*? Nosotros podemos dar una respuesta, esquemática y rotunda, a esa pregunta: *estética* es el título del estudio de la sensibilidad. Kant consideraba que ésta nos ofrece los materiales de toda intución (elaborada en tercera síntesis por el entendimiento) y que sólo llega a ser comprendido un objeto que afectara a la sensibilidad en el momento en que activara la imaginación una posible 'construcción del objeto' (en una primera síntesis) que ofreciera a la imaginación misma la posibilidad de representar la representación del objeto (segunda síntesis); pero, en forma terminal, la construcción de la representación que se puediese imaginar primero y luego tener por intuición (en un caso sensible, en otro caso intelectual) da la posibilidad de que el yo se haga consciente de ser consciente de la experiencia de mundo (cuarta y última síntesis). En ese proceso la sensibilidad no tiene que ver con una 'concepción' de lo bello, ni de cosa parecida. Este tipo de conceptualización kantiana explica la operación de la sensibilidad que produce el conocimiento científico tal como lo había alcanzado la investigación en la cultura de Occidente a partir de I. Newton.

La sensibilidad no se tiene que explicar únicamente con respecto a lo bello, pues, toda la experiencia humana es *sensible*. ¿Cómo se estudia esta sensibilidad para comprender las operaciones científicas? Es un interrogante que, por ejemplo, Kant abordó en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, no sólo tenemos una necesidad de buscar

[67] Kant, I. Ob. cit., A 21 - B 35/6; v.e. pág. 66/7.

comprensión con respecto a ella cuando se trata de ver los fundamentos del conocimiento científico. También tenemos que explicitarla en el contexto de la experiencia amorosa, de la experiencia filial; en fin, de la experiencia no científica y en general vital, dentro de la cual se incluye la belleza.

Kant mismo fue consciente de la necesidad de una ampliación de las consideraciones que lo llevaron a explicitar la marcha de la *razón práctica*. Este tema lo indujo a un somero descubrimiento de la intersubjetividad.

Dentro del análisis kantiano se dió cuenta de la existencia de una relación entre *sensación* y *percepción*. Las cuatro síntesis mencionadas presuponen que se tienen funciones de la razón sólo por momentos o sólo en situaciones excepcionales; que la razón es un estado o un momento de la experiencia humana. Este punto de vista se tendría que corregir, pues, cada vez que nos relacionamos sensualmente con un objeto, no sólo lo sentimos, sino que también le otorgamos sentido, lo significamos. No estamos, en nuestro diario vivir, dentro de un haz de sensaciones de datos de cosas aisladas e inconexas, sino en el contexto de un haz múltiple y plural de sentidos y significaciones. En últimas, es cierto que estamos siendo permanentemente afectados por 'las cosas'; pero ellas no aparecen, para nosotros, en el sentido de una 'pura nada' o de una carencia absoluta de sentido. Todo lo contrario. Nosotros nos relacionamos con las cosas en lo que nos son significativas y, entre las muchas y muy posibles significaciones, una es la que nos hace verlas como no-significativa o como 'pura nada'.

Cuando partimos de la sensibilidad como motivo fundamental, encontramos tardíamente la significación y tendemos a atribuirle un carácter de elaboración intelectual más tardío en la experiencia humana de lo que realmente es. Más aún, señalamos que cuando, por contraste, tomamos como punto de partida la percepción, aceptamos que la significación es –pobre o rica– inmediata a la experiencia humana y que, por tanto, a cada dato experimentado cabe atribuirle un juicio de valor tanto como una posible interpretación e incluso una probable explicación. La experiencia humana implica un darse intencional de las cosas, darse que hace que cada dato sea *percibido*, más que *sentido*; y que, por lo menos, podamos no sólo atenernos a la realidad como *algo que hay*, sino como algo que significa; y en este caso: *significa* quiere decir que presupone el efectivo darse del dato, pero el darse con sentido para quien lo experimenta, y el darse con sentido porque puede ser relacionado o referido a una experiencia anterior –vivida– o a una por venir, por darse

–vivible–; *significa* quiere decir, entonces, el descubrimiento del experimentar los datos dentro de la temporalidad de la conciencia, de un antes y de un *todavía no*; y, consecuentemente, un darse como materia de reconocimiento de la facticidad que se puede describir y que simultáneamente se puede valorar. Lo que nos significa no es sólo el dato por ser un 'darse objetivo', sino porque frente a ello podemos decidir sobre el interés que puede tener para nosotros, sobre el placer o el disgusto que nos reporta, sobre su utilidad o inutilidad; y así sucesivamente.

En síntesis, nosotros podemos concebir que si bien es cierto que en su origen la preocupación de esta disciplina filosófica se centró en la sensibilidad; ahora nuestra preocupación puede localizarse al nivel de la *percepción* o, en otros términos, de la *vivencia de significación de la experiencia mundano-vital humana*. Ésta no es sólo científica, ni sólo amorosa, ni sólo literaria, ni sólo política; es todo ello y más: es el objeto mismo de las "ciencias de la discución". Sin embargo, cuando la tematizamos con respecto al horizonte de lo bello, de lo que nos produce placer y, en cierto sentido, impulso de vida y/o de muerte, entonces, hemos arribado a la estética como tratado filosófico.

No obstante ser corregible y perfectible el planteamiento kantiano, es él el que abre el camino de una consideración integral de la subjetividad; con ese desarrollo nos encontramos frente a una visión que supera la epistemologización de la conciencia y, además, la referencia valorativa desde el punto de vista moral a la experiencia de la misma.

b) El resultado de la aproximación kantiana a la estética[68] es, puede decirse, el descubrimiento de la intersubjetividad. Kant introduce unos elementos para mirar los antecedentes de lo que se llegara a comprender como acción comunicativa. Kant no tuvo interés sobre la intersubjetividad; su preocupación era la descripción del juicio de gusto *a priori*; sin embargo, podemos dejar resaltado que para lo bello –en cuanto horizonte de sentido– se requiere la relación con los demás.

[68] Kant hace, en los § 39, 40, 41 y 42, anotaciones fundamentales para esta tematización. Así, p.e., en el § 39 (pág. 137) muestra cómo el "placer que" se "experimenta en el objeto" es, en buena medida, debido a que un "sentimiento (...) universalmente comunicable". Cf. Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. cit., págs. 137 y ss.

En el § 40 de la *Crítica de la razón práctica* expresamente señala que "Las máximas que del entendimiento humano común vamos a exponer (...) son las siguientes: 1o. pensar por sí mismo; 2o. *pensar poniéndose en lugar de otro*, y 3o. pensar de acuerdo consigo mismo" (p. 139; subraya ajena al texto).

En el § 41, de la misma obra, según una posible interpretación desde nuestro interés, se halla un descubrimiento primitivo o primario u originario de la intersubjetividad por vía de lo bello. Sus indicaciones son que "Un hombre abandonado en una isla desierta no engalanaría para sí solo su cabaña ni su persona, ni buscaría flores, y menos plantaría, para adornarse con ellas; antes bien sólo en sociedad se le ocurre ser no sólo hombre sino también, a su manera, hombre cortés (el principio de la civilización), pues de tal se juzga quien desea y sabe participar su agrado a los demás, y a quien no satisface un objeto si no puede compartir con otros el placer que le cause. (...) colores para pintarse (el cadmio de los caribes o el cinabrio de los iroqueses), o flores, veneras, plumas de bellos colores y con el tiempo también bellas formas (en canoas, vestidos, etc.), que no implican deleite alguno, es decir, goce, acaban notoriamente por adquirir importancia social revistiéndose de gran interés, hasta que, por último, la civilización llegada a su punto culminante las considera casi obra principal de la afición refinada, y sólo considera valiosas las sensaciones en la medida en que son susceptibles de comunicación general (...).

Este interés indirectamente incorporado a lo bello por la inclinación a la sociedad, interés, por lo tanto, empírico, no tiene para nosotros importancia alguna (...)" [69].

Sin embargo, no obstante la anotación anterior, Kant vuelve a concebir la intersubjetividad como criterio último. De hecho en el § 42 indica que "Es necesario (...) que lo bello como tal nos inspire un interés directo, y más aún, para pretender que lo inspire a los demás"[70].

c) Queda como un marco de referencia para las *ciencias de la discusión* razonable el de la *estética* en la medida en que se quiere niveles de convivencia, de acuerdo, de sedimentación de la experiencia comunitaria y comunicativa: la *estética* se revela como

[69] *Ob cit.* pág. 141/2.

[70] *Ob cit.* pág. 147.

un espacio para la comprensión del sentido y la constitución de acuerdos y perspectivas para la actuación conjunta.

Si la pregunta en torno de *cómo vivir*, en suma, *cómo vivir bellamente* vuelve a ser rehabilitada por obra de la *Crítica* kantiana. Las preocupaciones por: verdad, bondad (justicia) y belleza han sido puestas por Kant como un horizonte de realización en la modernidad. Esas preguntas, variado el contexto, se ponen como eje de la reflexión toda vez que se descubre que es posible y necesario hallar alternativas para la *práctica de sí* en ésta, la llamada condición posmoderna.

Mientras avanzan las discusiones éticas y políticas en las distintas sociedades, las comunidades más o menos silenciosamente construyen valores para la acción, y aun cuando no logran justificarlos, se actúa más solidariamente. Estos avances los propicia y potencia la experiencia estética. Ésta, entre tanto, va proveyendo de 'materiales para la discusión', para el desarrollo sistemático de las *ciencias de la discusión*.

Mas, la experiencia estética va acompañada de un *juicio estético*. Éste se va convirtiendo, por así decirlo, en un *anuncio*, en anticipación, en el despliegue de la *razonabilidad* que se hace propia de la estructura metodológica de las *ciencias de la discusión*.

Conclusión: la imagen moral del mundo y las ciencias de la discusión

En la "Conclusión" de la *Crítica de la razón práctica* ha dejado Kant un testimonio imperecedero de lo que muy probablemente es el mayor aporte de su filosofía para la modernidad. La frase: "el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí", grabada en la tumba de Kant en Königsberg, recoge lo que hemos querido plantear de su filosofía en este capítulo. El primer párrafo de la Conclusión dice así:

> "Dos cosas llenan el espíritu con renovados y crecientes respeto y admiración, cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí. Son cosas ambas que no debo buscar fuera de mi círculo visual y limitarme a conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o

> se hallaran en lo trascendente; las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia. La primera arranca del sitio que yo ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha el enlace en que yo estoy hacia lo inmensamente grande con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico. La segunda arranca de mi yo invisible, de mi personalidad y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo es captable por el entendimiento... La primera visión de una innumerable multitud de mundos aniquila, por así decir, mi importancia como siendo criatura animal que debe devolver al planeta (sólo un punto en el universo) la materia de donde salió después de haber estado provisto por breve tiempo de energía vital (no se sabe cómo). La segunda visión, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida"[71].

Hemos insistido en que es posible tener dos visiones del mundo diferentes, no excluyentes, sino complementarias. Sólo así se puede superar el positivismo científico, sin negar los grandes beneficios de la ciencia y la técnica para el hombre moderno. La imagen moral del mundo no tiene que contradecirse con la visión científica del mismo. Es función de las ciencias sociales fortalecer esa imagen moral, abierta y tematizada por Kant en su filosofía crítica. Independientemente de cómo haya comprendido él el sentido de realidad de lo moral y de la libertad ("la cosa en sí"), es posible volver sobre su fundamentación del mundo social y desarrollar un discurso que pueda dar razón en términos más comprensibles de la insociable sociabilidad del hombre.

En su prefacio a la edición española de *La sociedad transparente* Gianni Vattimo lanza la hipótesis de que América Latina parece estar destinada a tener en la historia

[71] Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, op. cit., pág. 171.

de nuestro futuro inmediato la misión específica de verificar el acento *latino* de la posmodernidad. Un *principio de realidad* más auténtico podría ser el de "aquellas culturas que, hasta ahora, han compartido menos el programa de la modernización y la empresa de la racionalización rigurosa impuesta tanto a la economía como a la vida social y a la misma existencia individual. Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, ¿no podría la posmodernidad ser la época de las culturas latinas?" [72]. La propuesta de Vattimo es que ensayemos un *pensamiento débil* como interpretación y guía de nuestra vida cultural y social: "una posmodernidad que se realizara como forma de racionalidad social más ligera, menos lóbregamente dominada por el realismo de la razón calculadora y de la ascética capitalista, burocrática o revolucionario-leninista, propone una utopía digna del máximo respeto, y capaz quizá de estimular también nuestro empeño ético-político" [73].

Este pensamiento débil podría relacionar enriqueciéndolas, la reflexión ética, la cultura y el desarrollo científico y tecnológico. Sería ante todo respuesta crítica a nuestros afanes modernizantes, a nuestro desazón y afán por cubrir la brecha que nos separa de una modernización que no es toda la cultura moderna, ni precisamente su mejor conquista. La postergación de nuestra experiencia de la modernidad, así se manifieste en subdesarrollo, quizá –por esto mismo– nos haya protegido de la tiranía de la performatividad y ahora nos pueda hacer comprender mejor la íntima relación entre cultura, ética y desarrollo material.

Para ello es necesario conservar las ciencias de la discusión en el marco de esa imagen moral del mundo con la que se inauguran en la modernidad las ciencias sociales[74]. En el centro de esa imagen ha colocado Kant como valor fundamental de la cultura moderna la igualdad, en la que se articula la dignidad de la subjetividad en la forma de generalización necesaria de la individualidad.

El valor de la igualdad es contribución inconfundible de la religión judía y del cristianismo a la cultura occidental. Kant seculariza la imagen moral al relacionar intrínsecamente igualdad y libertad y concluir de dicha relación la categoría fundamental de su filosofía

[72] Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990, pág. 69.

[73] *Ibíd.*, págs. 70-71.

[74] En su libro *Las mil caras del realismo,* Hilary Putnam atribuye el término "imagen moral del mundo" a las conferencias de Dieter Henrich en Harvard sobre la deducción trascendental de Kant (Cf. H. Putnam, *Op. cit.*, págs. 93-110).

práctica: la autonomía. Éste es el triunfo de la Ilustración: la mayoría de edad, el atreverse a pensar por sí mismo. En cambio, lo que la Iglesia intentó producir en la Edad Media y lo que han intentado las Iglesias de todos los tiempos, lo mismo que los totalitarismos modernos, ha sido producir gente heterónoma.

El 'qué debo hacer' en la modernidad sólo puede ser respondido por la persona autónoma, en cuanto es consciente de su libre voluntad y de su razón práctica, como poder de dar razón de sus acciones. Para ello tenemos que pensar por nosotros mismos sin el tipo de guía que quieren restaurar hoy los tradicionalistas. El hecho de poder pensar y decidir por nosotros mismos es lo más valioso para nuestras vidas. "Ésta es la característica respecto de la cual todos somos iguales. Todos estamos en la misma situación y todos tenemos el poder de pensar por nosotros mismos respecto a la pregunta ¿cómo vivir?" [75]. Esta pregunta y la respuesta moral es la que constituye el reino universal de los fines. En su interior se desarrollan las ciencias de la discusión, las que ofrecen en la historia soluciones a la insociable sociabilidad, criticando aquellas situaciones e instituciones que no fomentan el desarrollo de la autonomía y proponiendo formas de participación que propicien la cooperación social.

¿Qué grado de concreción requiere la imagen moral del mundo? La tesis del multiculturalismo es que hay varias imágenes morales del mundo. Pero precisamente lo que pone de presente la reflexión de Kant, es que es posible orientarnos en esta imaginería polifacética del mundo y de la historia. Así como construimos artefactos para la vida práctica y hechos para las ciencias, construimos valores para la acción. ¿Con base en qué tipo de experiencia construimos tales valores?

Quizá hoy no nos empeñemos, como lo hiciera Kant, en llegar a últimos fundamentos racionales de la ética. Pero desde un punto de vista 'intuitivo' seguimos pensando que una persona con sentido de solidaridad es mejor que una que carece de él, que una persona que suele pensar por sí misma sobre cómo vivir es mejor que una que nunca lo ha hecho. Reconocer que un hombre leal es mejor que uno desleal, que una persona con sensibilidad moral y con sentido de comunidad y de ciudadanía es mejor que una persona

[75] Ibíd., pág. 107.

insensible a estas realidades, no es decir que cualquiera de las imágenes morales, que pueden subyacer a estos valores, sea última, en el sentido de ser exhaustivamente correcta. "Nuestras imágenes morales están en un proceso de desarrollo y reforma. Pero esto quiere decir que en cada nivel de este desarrollo y reforma habrá lugares, muchos lugares, en los cuales tengamos que decir: 'aquí es donde mi pala se dobla'" [76].

La imposibilidad de encontrar los últimos fundamentos racionales del fenómeno moral y aún del metafísico (pues, éste ya no vale como base sólida para la comprensión de aquélla), la cual, como veremos más adelante, es cada vez más reconocida en las concepciones contemporáneas de la ética, no puede llevarnos a renunciar a la tarea de justificación filosófica de nuestras acciones y de explicación de las mismas con la ayuda de las *ciencias de la discusión*. Esta cooperación entre filosofía y ciencias sociales puede ayudar a resolver lo que planteaba Wittgenstein: "'¿Cómo puedo seguir una regla?' si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: 'Así simplemente es como actúo'" [77].

Las ciencias de la discusión en América Latina son relativamente jóvenes y tienen por delante una compleja tarea por realizar. Afortunadamente todavía pueden superar la solicitud del positivismo. Es posible que en esto la filosofía kantiana pueda ayudarles a no perder el suelo firme de lo moral en relación con el análisis de las realidades sociales y humanas. A veces se antoja compararlas con aquel pasaje autobiográfico de Collingwood:

> "Mi padre tenía muchos libros y me permitía leerlos a mi gusto. Entre otros, conservaba los libros de los textos clásicos, historia antigua y filosofía que utilizó en Oxford. Por regla general los ignoraba; pero un día, a la edad de ocho años, la curiosidad me llevó a extraer un pequeño libro negro rotulado en su lomo "La teoría ética de Kant". Se trataba de la traducción de Abbot

[76] *Ibíd.*, págs. 159-160.

[77] Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988:217.

de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación para la metafísica de las costumbres*); y conforme comencé a leerlo, mi pequeño pupitre se incrustó entre la librería y la mesa, y me vi afectado por una extraña sucesión de emociones, sentí que cosas de gran importancia se estaban diciendo acerca de asuntos de la mayor urgencia: cosas que debía entender a toda costa. Después, con una ola de indignación sobrevino el descubrimiento de que no podía comprenderlas. Aunque ingrato de confesar, aquí estaba un libro cuyas palabras estaban escritas en inglés y cuyas oraciones eran gramaticalmente correctas, pero cuyo significado se me escapaba. Después, tercera y última, sobrevino la emoción más extraña. Sentí que los contenidos de aquel libro, aunque no podía comprenderlos, eran de alguna manera asunto mío: una cuestión personal, o, más bien, mía propia en el futuro. No se trataba de la típica intención entre los niños de "ser un ingeniero cuando sea mayor", pues no había ningún deseo en ello; yo no "quería", en ningún sentido natural de la palabra, dominar la ética kantiana cuando tuviera la edad suficiente; pero sentí como si un velo se hubiera descorrido y se hubiera revelado así mi destino"[78].

[78] Collingwood, R. G., *An autobiography*. Oxford University Press, 1939, págs. 3-4.(Citado en: Giovanna Borradori, *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*, Bogotá, Norma 1996, pp. 207-8).

Bibliografía de KANT

Crítica de la razón pura. Prólogo, traducción, notas e índices: Pedro Ribas. Madrid, Eds. Alfaguara, 1989.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua. Traducción de Manuel García Morente. México, Ed. Porrúa, 1972.

Crítica del juicio (La primera edición: "La filosofía como un sistema", Juárez Editor, Buenos Aires) (La segunda edición en: Edit. Losada). Edición completa: *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún, Pensamiento Filosófico, Monte Avila Editores, Caracas, 1991.

Metafísica de las costumbres. Técnos, Madrid, 1989.

Filosofía de la historia. Buenos Aires, Nova, 1964.

La contienda entre las facultades de filosofía y teología. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Editorial Debate, 1992.

La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid, Alianza, 1969.

Bibliografía general

Abraham, Tomás /Badiou, Alain /Rorty, Richard. *Batallas éticas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona, 1991.

Bonete Perales, Enrique. *Éticas contemporáneas*. Madrid, Técnos, 1990.

Camps, Victoria. *Historia de la ética*. 3 Tomos. Barcelona, Crítica, 1989. (en el T. II: José Luis Villacañas, "Kant", pgs. 315 a 404, con una amplia bibliografía actualizada).

Camps, Victoria, Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando (edit.). *Concepciones de la ética*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-, Volumen 2. Madrid, Trotta, 1992. (Ver aquí sobretodo de O. Guariglia, "Kantismo", con amplia bibliografía, pgs. 53 a 72).

Cassirer, Ernst. Kant. *Vida y doctrina*. México, FCE, 1956.

Cortina, Adela. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Técnos, 1989.

-------- *Ética sin moral*. Madrid, Técnos, 1990.

-------- *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Técnos, 1993.

-------- *La ética de la sociedad civil*. Madrid, Anaya, 1995.

Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993.

Förster, Eckart (ed.). *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*. Stanford University Press, Stanford, 1989. (Ver aquí sobretodo el capítulo dedicado a la razón práctica).

García Marzá, V. Domingo. *Ética de la justicia*. Madrid, Técnos, 1992.

García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant*. Madrid, Espasa Calpe, 1975.

Goldmann, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

González Vicen, Felipe. *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*. Valencia, Fernando Torres Editor, 1984.

Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985.

-------- "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica" en: *Filosofía, No.1*, Mérida, Venezuela, 1990, pp. 7-24.

-------- *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, Paidós, 1992.

Höffe, Otfried (Hrsg.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt a.M., Klostermann, 1989.

Hoyos Vásquez, Guillermo. "El problema de la libertad humana en Kant" en: *Ideas y Valores*, Nº 50-51, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1977, pp. 57-76.

-------- "Ética y libertad en Kant" en: *ECO* n. 244, Bogotá, 1982, pp. 344-360.

-------- "Por un concepto crítico de libertad en la filosofía práctica de Kant" en: *Ideas y Valores*, N. 66-67, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1985, abril, pp. 101-116.

-------- "Ética comunicativa y educación para la democracia" en: *Revista Iberoamericana de educación*, Número 7, Madrid, OEI, 1995, enero-abril, pp. 65-91.

-------- "La herencia kantiana de la ética discursiva y la paz" en: *IV Jornadas de actualización filosófica: Kant. Las tres críticas*. Memorias (20 al 22 de septiembre de 1995), Bogotá, Universidad de la Sabana y Universidad de los Andes, 1995, pp. 47-60.

Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.

-------- *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988. (versión castellana: *Justicia y racionalidad*. Barcelona, Eunsa, 1994).

-------- *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992.

Mackie, John L. *Ethics*. New York, 1977.

Marechal, Joseph, S.J. *La crítica de Kant*. (Tomo III de: *El punto de partida de la metafísica*.), Madrid, Gredos, 1958.

Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto (ed.). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid, Técnos, 1989.

-------- *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid, F.C.E., 1990.

-------- "Kant y el sueño de la razón" en: Carlos Thiebaut (ed.). *La herencia ética de la ilustración*. Barcelona, Crítica, 1991, pp. 9-36.

Mulhall, Stephen í Swift, Adam. *Liberals & Communitarians*. Oxford, Blackwell, 1992.

Paton, H.J. *The Categorical Imperative*. London, Hutchinson, 1967.

Patzig, Günther. *Ética sin metafísica*. Buenos Aires, Alfa, 1975.

Putnam, Hilary. *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós, 1994.

Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México, F.C.E., 1978.

-------- *Justicia como equidad*. Madrid, Técnos, 1986.

-------- *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1991.

-------- *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.

Rodríguez Aramayo, Roberto. *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*. Madrid, Técnos, 1992.

Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. M. Niemeyer, Halle, 1913/1916. (Hay traducción al castellano: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Revista de Occidente, Madrid).

Schilpp, Paul Arthur. *La ética precrítica de Kant*. México, UNAM, 1966.

Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.

Thiebaut, Carlos (comp.). *La herencia ética de la ilustración*. Barceloona, Crítica, 1991.

-------- *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Tugendhat, Ernesto. *Problemas de ética*. Barcelona, Crítica, 1988.

-------- "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad" en: *Ideas y Valores*. N| 83-84, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990, pp. 3-14.

Ureña, Enrique M. *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Madrid, Técnos, 1979.

Preguntas

1) Indique cinco razones por las cuales se pueda decir que Kant es el fundador de las ciencias de la *discusión*.

2) Establezca cinco conceptos básicos que, a partir de Kant, aclaren el sentido de las *ciencias de la discusión*.

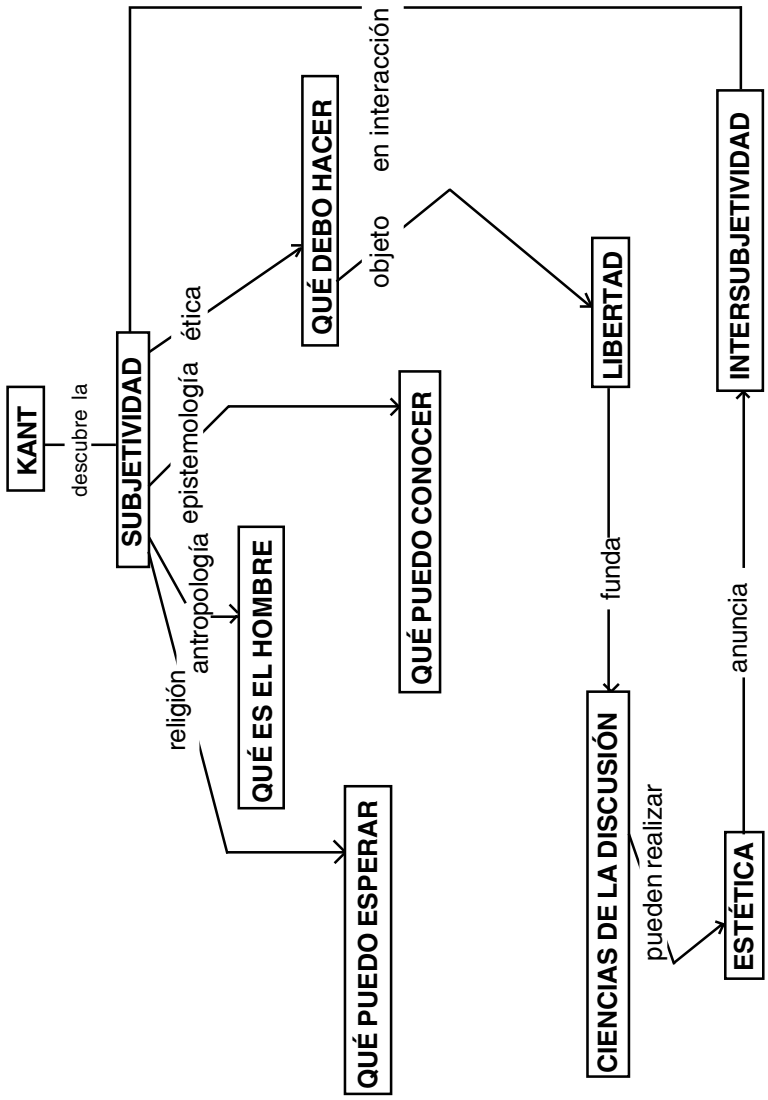
3) Exprese las diferencias y las relaciones entre las ciencias positivas, el discurso de la razón práctica y la dimensión estética.

4) Señale la relación entre libertad y moralidad según Kant.

5) ¿Por qué "volver a Kant"?

Lectura complementaria Nº 1

HUSSERL, Edmund -La Filosofía en Crísis de la Humanidad Europea.- En Invitación a la Fenomenología. Barcelona, Editorial Paidós, 1992; págs. 75 a 128.


KANT
descubre la
SUBJETIVIDAD
religión
antropología
epistemología
ética
QUÉ ES EL HOMBRE
QUÉ PUEDO ESPERAR
QUÉ PUEDO CONOCER
QUÉ DEBO HACER
objeto
en interacción
LIBERTAD
funda
CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN
pueden realizar
ESTÉTICA
anuncia
INTERSUBJETIVIDAD

CAPÍTULO DOS

La fenomenología y las ciencias sociales. El mundo de la vida como tema de las "ciencias de la discusión"

Capítulo 2

La fenomenología y las ciencias sociales. El mundo de la vida como tema de las "ciencias de la discusión".

> *"es evidente que la fecundidad de la fenomenología no procede de aquellos que contra la investigación científica del hombre retoman por su cuenta los argumentos insulsos e irrisorios de la teología y de la filosofía espiritualista. La riqueza de la fenomenología, su 'lado positivo', es su esfuerzo por volver a aprehender al hombre mismo por debajo de los esquemas objetivistas de que no puede sino revestirlo la ciencia antropológica, y evidentemente sobre esta base debe discutirse con ella. La recuperación comprensiva de los datos neuro- y psico-patológicos, etnológicos y sociológicos, lingüísticos (...), históricos, etc., en la medida en que no constituye ni un grosero oscurantismo ni un eclecticismo carente de solidez teórica, responde bastante bien a las exigencias de una filosofía concreta"* [79].

La discusión entre posmodernidad y modernidad con respecto a la posibilidad y sentido de las ciencias sociales nos obligó a "volver a Kant". Naturalmente, no buscábamos repetir el camino del neokantismo al plantear desde un punto de vista puramente metodológico los dos clásicos tipos de ciencias: las de la naturaleza y las sociales o del espíritu. Nuestro recurso a Kant fue más bien para retomar desde su planteamiento fundamental el auténtico sentido de lo social en íntima relación con el problema de la libertad y de la ética. En otras palabras, la 'cosa en sí' descubierta por Kant como base de su reflexión sobre la libertad y la moral, es como una 'cantera' de la que extraen sus problemas, temas y propuestas las diversas ciencias sociales en la modernidad y son éstas, a su vez, las cuestiones básicas de las *ciencias de la discusión*. Precisamente

[79] Jean François Lyotard, *La fenomenología*. Buenos Aires, EUDEBA, 1960, pág. 61.

en el momento que se pierde el auténtico sentido de la libertad y de la ética, las ciencias sociales vuelven a ser puramente descriptivas y carecen entonces de la fuerza transformadora que tuvieron en sus inicios.

Fue en un momento de crisis de la cultura de Occidente cuando propuso Edmund Husserl[80] un 'retorno a las cosas mismas'. Como veremos, dicho 'retorno a' es un volver al modo de darse el mundo y los objetos en él, hasta poder caracterizar dicho darse como 'mundo de la vida'. Es en el mundo de la vida en el que, de nuevo, tendremos que tematizar unas ciencias sociales que se resisten a no ser ciencias, pero que tampoco deben serlo según el paradigma positivista. En efecto, la crisis de la cultura consiste precisamente en que las ciencias han olvidado su génesis en actitudes del sujeto en su mundo de la vida. Este olvido de la subjetividad, dadora de sentido y garante de objetividad, como en la vida toda también en las ciencias, exige de los críticos a la positivización de las ciencias sociales una tematización radical, en la raíz, del sentido de la experiencia humana y de la interacción social en el mundo de la vida; es por ello por lo que se fundan las *ciencias de la discusión*.

[80] El fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, nació en Prosznitz, Moravia, en el antiguo Imperio austro-húngaro (actualmente Checoslovaquia), el 8 de abril de 1859, de padres de la burguesía comerciante judía. Estudia matemáticas y filosofía en Halle, donde permanece hasta 1901 como docente, cuando pasa a Gotinga: allí es nombrado profesor titular en 1906 a la edad de 47 años; en 1916 se traslada a Friburgo donde se jubila en 1928 y donde muere el 27 de abril de 1938 a la edad de 79 años. Durante su vida sólo publicó algunos de sus escritos fundamentales, casi todos ya traducidos al español: el libro que podría considerarse como la inauguración de la fenomenología se titula *Las investigaciones lógicas* (1900/1901); en 1911 aparece *Filosofía como ciencia estricta* y dos años más tarde el libro fundamental de la fenomenología, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Sólo en 1929 publica otra gran obra, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* y dos años más tarde sus *Meditaciones cartesianas*. Dos años antes de su muerte da a conocer la primera parte de la *Crisis de las ciencias europeas*. Pero la mayoría de sus investigaciones permanecieron inéditas durante su vida: 45.000 páginas en apretada taquigrafía, resultado de más de 50 años dedicados al análisis de lo que Husserl llamó "la cosa misma". La edición de estos escritos, a cargo del Archivo de Husserl en la Universidad de Lovaina, llega ya al tomo XXIX.

La fenomenología ha tenido un gran influjo en este siglo, como lo pueden atestiguar obras tales como *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* de Max Scheler, *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre, *La fenomenología de la percepción* de Maurice Merlau-Ponty, y sobre todo *Ser y tiempo* y otros escritos de Martín Heidegger. Hay que destacar la influencia del movimiento fenomenológico en otras regiones de la ciencias humanas, como en la sociología, la antropología, la lingüística y la psicología.

Martín Heidegger fue quien más influyó en el desarrollo de la fenomenología. La polémica con su maestro, que inclusive llegó a tener repercusiones políticas, se constituyó desde muy temprano en enriquecimiento para quienes comprenden que la fenomenología es más camino del filosofar que sistema cerrado. Martín Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Meßkirch, pequeña población de la Selva Negra cerca de Friburgo. Se inició en la filosofía con la lectura de la obra de Franz von Brentano sobre *Las diversas significaciones del ser en Aristóteles* y de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En 1919 se convierte en asistente de Husserl en Friburgo; ya en esta época pretende ser mejor intérprete de la fenomenología que su maestro, al rechazar el giro trascendental que ha dado éste a su pensamiento; ya en esta época utiliza el método fenomenológico para interpretar a Aristóteles sobre todo el II y el IX libro de la *Metafísica* y el VI de la *Ética a Nicómaco.* En 1923 pasa Heidegger a Marburgo donde se confronta con uno de los fortines del Neokantismo; en 1927, el mismo año en el que aparece su gran obra *Ser y tiempo* en el *Anuario de Fenomenología* editado por Husserl y con una dedicatoria para su maestro, es nombrado allí mismo profesor titular, para regresar un año más tarde como sucesor de Husserl a Friburgo. Su lección inaugural en Friburgo fue: *¿Qué es metafísica?* En 1933 asume la Rectoría de la Universidad bajo el régimen nacionalsocialista y pronuncia aquel discurso rectoral tan discutido, en el que apela a un servicio del saber que sólo puede dar profundidad y relevancia a la existencia histórica de un pueblo, cuando se une al servicio del trabajo y al servicio militar. No es necesario silenciar el compromiso político de Heidegger con el Nacionalsocialismo para apreciar lo que significa su obra para la cultura contemporánea. La edición de sus obras completas, concebida por él mismo antes de su muerte, y que llegará a los 80 volúmenes, ha significado un renacimiento de su filosofía, cuyos alcances son todavía hoy imprevisibles. Heidegger murió el 26 de mayo de 1976.

En la investigación contemporánea en torno a las ciencias sociales cada vez adquiere más importancia esta referencia al mundo de la vida. La fenomenología pretende constituirlo a partir de las funciones de una subjetividad trascendental. En este sentido también ella tiene que someterse al juicio de la posmodernidad. Pero como el suelo común en este caso es precisamente el mundo de lo concreto, el de la ***skepsis***, el de la pluralidad de perspectivas, el de las vivencias, hay un momento posmoderno de la discusión que puede ser conservado en un proyecto de enderezar la propuesta filosófica de la modernidad. Sin embargo, en la fenomenología dicho recurso está privado de la fuerza inherente a la intersubjetividad que actúa en el mundo. Para que la persona que investiga no crea que puede representar a la que actúa, se hace necesario complementar la perspectiva fenomenológica, que permite dirigirse al mundo concreto de la experiencia, con el paradigma de la acción comunicativa, que reivindica a las personas como participantes en la acción social. Para esto se plantea, como transición hacia la teoría de la acción comunicativa, el giro lingüístico, gracias al cual la filosofía y las *ciencias de la discusión* pueden asumir su tarea desde un nuevo paradigma: no ya desde la conciencia y la reflexión, desde la epistemología y la teoría del conocimiento, sino desde la acción comunicativa, la razón dialogal, la estética y la participación razonable.

2.1. La crisis de la cultura moderna como crisis de las ciencias y de la filosofía

Lo que Kant había temido al resolver la antinomia entre causalidad y libertad terminó por consumarse en el desarrollo de la modernidad: la positivización de las ciencias sociales. Esto lo tematiza expresamente Husserl en sus trabajos en torno a su famosa Conferencia de Viena (mayo de 1935) *La filosofía en la crisis de la humanidad europea.*[81] El diagnóstico fundamental en tales escritos es que "el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía" (Hua VI, 7).

2.1.1. *El significado que tiene la positivización* para la cultura y la sociedad en general está expresado de manera nostálgica en la Introducción a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935), cuando Husserl se refiere al contraste entre la época de la Ilustración y la cultura actual; lo que entonces era obvio se ha perdido hoy: "La urgencia ardiente de formación, el esfuerzo por la reforma filosófica del sistema

[81] En: Husserl, Edmund. *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Nova, 1981, págs. 135-172. De aquí en adelante se citarán dentro del texto las obras de Edmund Husserl según la edición oficial:*Husserliana*. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Den Haag, Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers), de acuerdo con el tomo y la página así: Hua VI, 314-348.

educativo y de la totalidad de formas de vida social y política, ese esfuerzo que hace tan admirable y digna de respeto aquella época tan difamada de la Ilustración. Un testimonio imperecedero de este espíritu de la Ilustración lo poseemos en el majestuoso Himno de Schiller y Beethoven "A la alegría" de la Novena Sinfonía. Hoy sólo podemos comprender este himno con sentimientos de nostalgia y tristeza. No puede pensarse mayor contraste que éste con nuestra generación actual" (Hua VI, 8).

No había pasado un mes de la caída del muro de Berlín, cuando a principios de diciembre de 1989 en la gran plaza frente al Reichstag y a la Puerta de Brandenburgo, Leonhard Bernstein, poco antes de morir, dirigía la Sinfonía Coral de Beethoven con Coros de toda Europa: en el texto se cambió significativamente el término ***Freude*** (alegría) por ***Friede*** (libertad).

Éste es, pues, el talante de la fenomenología en su crítica al positivismo de las ciencias. Importante de destacar es el influjo que tiene la crisis de la ciencia en la crisis de la cultura. Esto lo reconoce Husserl ya desde su trabajo sobre *La filosofía como ciencia estricta* (1911): allí se refiere polémicamente a la diferencia entre cosmovisión y filosofía rigurosa y en dicha diferencia ve puesto en juego no sólo el destino de las personas, "sino de la humanidad y de la historia", lo cual tiene que ver con el desarrollo de la cultura y con "la posibilidad de una realización continuamente progresiva de la idea de eternidad de la humanidad –no del hombre individuo–"; el peligro consiste en que las cosmovisiones dominen la cultura y lleven a la desaparición de la filosofía misma. "Ésta es una cuestión práctica. Pues nuestras influencias históricas, y por lo mismo nuestras responsabilidades éticas, se extienden hasta las más remotas lejanías del ideal ético, hasta las que señala la idea de desarrollo de la humanidad"[82].

Sólo la experiencia de la Gran Guerra (1914-1917) lleva a Husserl a concretar todavía más lo que él entiende bajo crisis de la cultura. Durante la guerra pronunció ante los soldados que regresaban del campo de batalla sus famosas tres lecciones acerca del "Ideal de hombre de Fichte", de las cuales la segunda se intitulaba: "El orden ético del mundo como principio creador del mundo" (Hua XXV, 267 ss.).

[82] *Ibíd.*, pág. 100.

Punto de partida de las Lecciones es su diagnóstico con respecto al olvido de la tradición filosófica por causa del positivismo científico: "El dominio de esta filosofía (la del idealismo) sobre los espíritus fue reemplazada por el dominio de las nuevas ciencias exactas y de la cultura técnica determinada por ellas" (Hua XXV, 268). Este desplazamiento de la filosofía por las ciencias hace exclamar a Husserl: "¡Qué inoportuna es la farisaica autojustificación de las ciencias exactas, qué injustos los juicios despreciativos acerca de la filosofía por parte de quienes han sido educados en las ciencias rigurosas de nuestro tiempo!" (*Ibíd*., 270). Por ello la guerra misma puede ser "un tiempo de renovación de todas las fuentes ideales de fortaleza, que ya desde antes fluían en el mismo pueblo y desde lo más profundo de su espíritu, conservando toda su fuerza salvadora" (*Ibíd*., 268). Lo característico de esta fuerza de la filosofía es que determina el sentido de la vida "y puede ser definitiva para los fines superiores de la vida personal, y debe serlo" (*Ibíd*., 271). Esta teleología propia de la filosofía e intrínseca de la subjetividad "sólo puede ser el fin ético superior" (*Ibíd*., 275). Se trata por tanto de una filosofía que renueva éticamente la humanidad, al mostrarle a la persona "que al obrar es libre, a saber, ciudadano libre en una sociedad destinada a la libertad" (*Ibíd*., 279).

Ya al terminar la guerra el motivo ético-práctico se radicaliza todavía más como crítica a la cultura en general en sus diversas manifestaciones, inclusive en términos insólitos en Husserl: "Comprendimos –escribe a Arnold Metzger– esta actitud radical, que está totalmente decidida a no mirar ni llevar la vida como un negocio [...], actitud que es enemiga mortal de todo 'capitalismo', de toda acumulación sin sentido de haberes y correlativamente de todas las depreciaciones egoístas de la persona [...]"(*Ibíd*., Introd., XXX). La evaluación que hace de la guerra no podría ser más negativa: "Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad" (Hua XXVII, Introd., XII). Esto transforma todos los valores: "Todo, ciencia, arte y cuanto siempre ha podido ser considerado como bien espiritual absoluto, se convierte en objeto de apologética nacionalista, de mercado y de mercancía nacionalista, de instrumento de poder" (Hua XXVII, 122). Los efectos ideológicos de esta transmutación de valores son patentes: "La fraseología y la argumentación política, nacionalista y social tienen tanto y más poder que la argumentación de la más humanitaria de las sabidurías" (Hua XXVII, 117).

Esta posición ante los desastres de la Primera Guerra Mundial se refleja en sus consideraciones con respecto a la función de la filosofía, en relación con la renovación de la cultura. Por ello inicia sus artículos para la Revista Japonesa *The Kaizo* (Renovación) (1920), destacando el sentido trágico de la situación: "Renovación es el clamor generalizado en nuestra actualidad lamentable y lo es en el ámbito general de la cultura europea. La guerra, que la ha desolado desde el año 1914 y que desde 1918 sólo ha cambiado los medios de coacción militar por 'los más refinados' de las torturas espirituales y de las necesidades económicas moralmente depravantes, ha develado la falsedad interior, la falta de sentido de esta cultura. Y precisamente esta develación significa la interrupción de su impulso motriz" (Hua XXVII, 3).

2.1.2. Antes de seguir adelante es necesario caracterizar lo que en fenomenología *entendemos por cultura*, dado que el diagnóstico que estamos estableciendo debe motivar a buscar mediante investigaciones pertinentes soluciones a la crisis. "Por cultura no comprendemos otra cosa que el conjunto de producciones que tienen lugar en las actividades continuas de los hombres colectivizados y que tienen su existencia espiritual permanente en la unidad de la conciencia de la comunidad y que su tradición sigue conservando. Sobre la base de su corporalización física, y de su expresión que desprende a dichas producciones de su autor originario, son aptas de ser experimentadas en su sentido espiritual para su comprensión ulterior por cada cual. En el futuro siempre ellas pueden nuevamente devenir los puntos de irradiación de efectos espirituales sobre nuevas generaciones en el marco de una continuidad histórica.Y justamente allí tiene su modo esencialmente propio de existencia objetiva lo que el título cultura abarca, y que funciona por otro lado como fuente estable de la colectivización" (Hua XXVII, 21s.).

La fenomenología en su intento por renovar la cultura toma conciencia de que esto sólo es posible mediante la intervención crítica, con base en investigaciones rigurosas, en procesos intersubjetivos y públicos. El sentido de la crítica al positivismo, cuyos principales aspectos estamos presentando, *consiste en desbloquear, si se quiere, la hegemonía de las ciencias positivas en el campo de la cultura*. En su trayectoria intelectual va radicalizando Husserl su posición. Entre el 2 y el 7 de septiembre de 1934 tuvo lugar en Praga el VIII Congreso Internacional de Filosofía, para el cual se invitó a importantes filósofos, que no podían participar, a que escribieran sobre "la tarea actual de la filosofía". Husserl expuso su pensamiento en una carta al Presidente del Congreso, seguida por una ponencia, que le serviría un año más tarde como base de su Conferencia de Viena

sobre *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Esto nos permite pensar que lo que Husserl propone acerca de la función de la filosofía en 1934 coincide con sus tesis ya conocidas en torno al proceso de positivización de las ciencias en relación con la crisis de la cultura, que ha conducido al ocultamiento del mundo de la vida y al olvido de la subjetividad [83].

"Filosofía, –escribe Husserl–, es el órgano de una nueva forma de existencia histórica de la humanidad, de un modo de ser desde el espíritu de la autonomía. La forma originaria de la autonomía es la de la autorresponsabilidad científica. La forma originaria de las culturas que proceden de este espíritu son las ciencias, a su vez miembros dependientes de una ciencia plena y total, la filosofía. La autorresponsabilidad filosófica se realiza necesariamente en la comunidad de los que filosofan. Considerándolo en principio, la comunidad filosófica y la filosofía son el protofenómeno y al mismo tiempo la fuerza operante en continua vida, la cual, partiendo de la mera internacionalidad por la fuerza, ha creado y cultiva una totalmente nueva internacionalidad, a saber una unión mediante el espíritu de autonomía" (Hua XXVII, 240).

2.1.3. Esta renovación de la sociedad, tanto a nivel nacional como internacional mediante el espíritu de autonomía, se hace imposible si *las ciencias impiden el desarrollo de la personalidad y los procesos de interacción social*. En 1934 el diagnóstico que hace para el VIII Congreso Internacional de Filosofía en Praga es enfático en este sentido: se trata de lo "trágico de la ciencia positiva", de su "dispersión en especializaciones y de su expertocracia". "El tecnificarse y el especializarse de la ciencia –si falta un movimiento en contra hacia la clarificación de sentido hasta lo más profundo y englobante, el universo filosófico,– es decadencia. Los especialistas se convierten, si mucho, en ingenieros geniales de una técnica espiritual, la cual puede posibilitar en alguno de los campos del quehacer en el mundo, por ejemplo en la práctica económica, una 'técnica' extraordinariamente útil en el sentido popular de la palabra. Los ingenieros no son filósofos, no son en sentido estricto científicos, a no ser que se deforme el concepto de ciencia en el sentido moderno. Su genialidad [84] permanece por tanto siendo genialidad y la admiración

[83] Se retoman aquí, en parte textualmente, algunos de los planteamientos presentados para el XIII Congreso Interamericano de Filosofía. Cf. Hoyos Vásquez, Guillermo. "La ética fenomenológica: una filosofía del presente" en: Carlos B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*. Bogotá, Editorial ABC, 1995, págs. 783-796.

[84] El término 'Genialität' en el texto alemán tiene sentido irónico.

de que gozan descansa en lo que logran, no en lo que no logran, así muchas veces lo pretendan" (Hua XXVII, 209).

En la Introducción a la *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (Hua XVII) atribuye Husserl la crisis de las ciencias a una falta de comprensión por parte de los científicos del sentido mismo de la ciencia, como articulación de la razón moderna: "El hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre 'moderno' de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica". Esta situación lleva a que el mundo de la vida se nos vuelva incomprensible, a que nos perdamos en él: "preguntamos en vano por su "finalidad", por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por entendimiento y voluntad" [85].

La situación para el fenomenólogo tiene una solución ética, a partir de una crítica con base en investigaciones cuidadosas del desarrollo de la ciencia y la técnica: "Podemos adoptar ahora una actitud por demás crítica y escéptica respecto de una cultura científica convertida en asunto histórico; pero no podemos abandonarla sin más, simplemente porque no podamos comprenderla cabalmente ni dirigirla mediante esa comprensión; en otras palabras, porque seamos incapaces de explicar racionalmente su sentido y de determinar su alcance verdadero, dentro del cual podamos justificar y realizar ese sentido en un trabajo progresivo. Ya que no nos basta la alegría de crear una técnica teórica, de descubrir teorías con las que pueden hacerse tantas cosas útiles y ganar la admiración del mundo –puesto que no podemos separar la auténtica condición humana de la vida vivida con radical responsabilidad propia y, por ende, tampoco podemos separar la propia responsabilidad científica de la totalidad de responsabilidades de la vida humana en general–, debemos colocarnos por encima de toda esa vida y de toda esa tradición cultural y buscar nosotros mismos, individualmente y en comunidad, por medio de reflexiones radicales, las posibilidades y necesidades últimas a partir de las cuales podamos tomar posición acerca de lo que existe efectivamente, juzgándolo, valorándolo, actuando sobre ello" [86].

[85] Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*. México, UNAM, 1962, pág. 9.

[86] *Ibíd*.

2.1.4. Desde el punto de vista de la *decadencia cultural y de la crisis*, puede repetirse la situación de la Gran Guerra, como parece preverlo Husserl, en vísperas de la Segunda Guerra, en el final de su Conferencia de Viena (1935): "La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un *heroísmo de la razón* [87] que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio" [88].

Con esto podemos ya vislumbrar la respuesta que busca Husserl a la crisis de Occidente: un rescate de la subjetividad que vuelva a hacer del filósofo "un funcionario de la humanidad", que pueda corregir esa dirección caracterizada como "decadencia de Occidente" por Oswald Spengler, que Husserl ahora en vísperas de la Segunda Guerra señala como camino a la barbarie, habiendo tomado toda la distancia posible de la ideología del momento, presuntamente basada en el objetivismo y naturalismo de ciencias positivizadas: "No existe esencialmente una zoología de los pueblos" [89].

La reflexión husserliana de los años 20 y 30, que hemos referido, nos ayuda a comprender las características que debe tener una teoría crítica de la sociedad: un diagnóstico, una crítica y una propuesta renovadora de la cultura. "¿Debemos dejar pasar sobre nosotros como un "***Fatum***" la "decadencia de Occidente" ("***Untergang des Abendlandes***")? -pregunta en 1923–. Este "***Fatum***" sólo se da, si nosotros miramos pasivamente –si pudiéramos mirar pasivamente. Pero esto ni siquiera pueden hacerlo, quienes nos predican el "***Fatum***" (Hua XXVII, 4). Por esto el sentido de la renovación es promisorio: "Luchemos contra este peligro de los peligros como "buenos europeos" con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana de Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal" [90].

[87] Subraya ajena al texto. Como se ve, aquí hay una tipicidad o rasgo de la modernidad que es asumido por Husserl.

[88] En: *Filosofía como ciencia estricta*. Op. cit., pág. 172.

[89] *Ibíd*., pág. 142.

[90] *Ibíd*., pág. 172.

2.1.5. La crítica al positivismo destaca la causa de esta *especie de cansancio y estancamiento de la cultura*, de esta 'decadencia', en el olvido del mundo de la vida y de la subjetividad: la auténtica racionalidad se ha restringido a las "meras ciencias de hechos", las cuales "producen meros hombres de hechos". La reducción de la fatalidad a facticidad, gracias a la ***prosperity*** de la ciencia y la tecnología, cierra el horizonte, en el que algo puede tener significación cultural como valores, motivaciones, propuestas sociales y políticas renovadoras. Esto lleva a las nuevas generaciones al rechazo: "En nuestra penuria vital –oímos– esta ciencia no tiene nada que decirnos" (Hua VI, 3-4).

Para la fenomenología, lo mismo que para la teoría crítica la solución a la crisis de la cultura comienza por una renovación del sentido moral de la sociedad con base en la educación. La consolidación de una cultura ética en el pueblo lleva a conformar una comunidad identificada con ideas de la razón y con valoraciones correspondientes a ella. "Hay entonces un enlace de voluntades, que constituye una unidad de ellas, sin que se trate de una organización imperialista de voluntades; se trata más bien de una especie de voluntad central en la que confluyen las voluntades particulares, a la cual se someten voluntariamente todos y se consideran, como particulares, sus funcionarios". En una nota aclaratoria a este planteamiento dice Husserl: "Aquí podríamos también hablar de una unidad comunista de voluntades, en oposición a una unidad imperialista" (Hua XXVII, 53, nota). Más adelante aclara estos términos, por lo demás extraños en la fraseología husserliana, refiriéndose al paso de la cultura de la antigüedad al medievo: "Si la comunidad filosófica era, por así decir, comunista y la idea conductora no era manejada por ninguna voluntad social englobante, así ahora la comunidad correspondiente, la de los sacerdotes, es imperialista, dominada por una voluntad unitaria" (*Ibíd.*, 90). No obstante, la renovación de los puntos de vista sobre la ciencia y la tecnología daría por resultado que ellas abren la perspectiva de unas estructura del mundo de la vida.

2.2. La reconstrucción del mundo de la vida

El punto de partida de nuestra crítica al positivismo científico es el de una 'cultura enferma', en crisis, por causa de una comprensión reduccionista del pensamiento científico. Se ha pensado que las ciencias positivas pueden dar razón del hombre como un todo, de sus experiencias en la naturaleza, de sus relaciones sociales y de su autocomprensión como

persona. Para salir de la crisis la fenomenología propone "volver a las cosas mismas". Esto significa ante todo volver a su modo de darse.

Pero es aquí donde el *positivismo naturalista* impide una auténtica investigación de la realidad, no sólo de la naturaleza, sino también de la sociedad y de la persona misma. La comprensión moderna de las ciencias ha terminado por reducirlas a todas a "ciencias de hechos", olvidando así la génesis del conocimiento en el modo de darse los diversos objetos (naturaleza, sociedad y persona) en la experiencia humana. Esto lleva a la fenomenología a reconstruir el mundo de la vida para poder, a partir de él, comprender "la construcción social de la realidad" [91]. Por eso pensamos que el mundo es el tema de la fenomenología [92]: "Husserl ve como tarea de la filosofía, ante todo, la realización de la certeza de sí del hombre respecto de su tema, que es el mundo" [93].

2.2.1. Afirmar que *el tema de la fenomenología es el mundo*, equivale a distanciarse de algunas posiciones del primer Husserl y del mismo Heidegger. En sus inicios "las cosas mismas" de las que quería ocuparse la fenomenología parecían ser más bien las vivencias intencionales de la conciencia, que aunque tienen su correlato objetivo en el mundo, de todas formas pertenecen a la vida de conciencia, por lo cual pudiera pensarse que el tema de la fenomenología en sus inicios hubiera sido la conciencia intencional. Heidegger, por el contrario, parece haber insistido siempre, siguiendo a Aristóteles, en que su tema es el ser en cuanto presente en todos los diversos modos de ser.

En octubre de 1927 escribe Heidegger a Husserl una carta en la que después de agradecer el trabajo conjunto en el artículo *Fenomenología* para la *Enciclopedia Británica*, le comenta las "dificultades objetivas" que encuentra en el planteamiento de su maestro; de estos comentarios queremos destacar lo siguiente:

"Hay coincidencia en que el ente, en el sentido de lo que Ud. llama 'mundo', no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un regreso a algún ente de un modo de ser de la misma especie que aquel. Pero con ello no se ha dicho que el lugar de lo

[91] Cf. Berger, P. y Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

[92] Cf. Hoyos Vásquez, Guillermo, "El mundo como tema de la fenomenología". En: *Humanidades*, Revista de la Universidad Industrial de Santander -UIS-, vol. 22, n. 1, Bucaramanga, Junio 1993, págs. 13-22; y "El mundo de la vida como tema de la fenomenología" en: *Universitas Philosophica*, año 10, no. 20, Universidad Javeriana, Bogotá, junio 1994, págs. 137-147. Lo que sigue retoma, en parte textualmente, lo más importante de estos dos trabajos.

[93] Fink, Eugen en: Husserl. *Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires, Paidós, 1957, pág. 198.

trascendental no sea en absoluto un ente; precisamente aquí surge el problema: ¿cuál es el modo de ser del ente, en el que se constituye 'mundo'? Éste es el problema central de *Ser y tiempo*, a saber, una ontología fundamental del ser-ahí. Se trata de mostrar, que el modo de ser del ser ahí humano es totalmente diferente del de todos los demás entes y que precisamente como tal modo de ser encierra en sí la posibilidad de la constitución trascendental. La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia de lo fáctico mismo. Éste, el hombre concreto nunca es como tal, es decir, como ente, un 'hecho mundanamente real', porque el hombre nunca es sólo algo puesto ahí delante, sino que existe. Y lo 'más maravilloso' consiste precisamente en que la constitución de existencia del ser-ahí posibilita la constitución trascendental de todo lo positivo". (Hua IX, 601-602).

Nos interesa destacar en esta cita los siguientes puntos:

a) Se habla de coincidencia en un aspecto fundamental: el mundo o los entes en él, todo aquello que podríamos llamar con el término de "positivo", "empírico" u objetivo, no puede ser constituido, es decir, no puede ser explicado o aclarado filosóficamente por algo a la vez mundanal, positivo, empírico u objetivo.

b) Esto no quiere decir que tal explicación haya de buscarse fuera del mundo, es decir, en una instancia tan distinta del mundo que ya no tuviera nada que ver con él. Implícita está la crítica a la instancia en la que podría terminar por atrincherarse toda reflexión sobre las ciencias: la inmanencia de la conciencia.

c) Heidegger opina que en el mundo hay un ser, cuyo modo de ser no es el mismo que el de los demás entes en el mundo. Tal ser es el hombre, cuyo modo de ser, como ser ahí, es existir. A partir del análisis del modo de ser del hombre como existente se puede explicar la constitución del mundo, punto de partida de los diversos tipos de ciencias.

d) Es determinante lo que se comprenda por "mundo". Nosotros pensamos que para la fenomenología el mundo termina por ser la dimensión universal

en la que se manifiesta todo ser (el de la naturaleza, el social y el personal), el *médium* originario y específico de su darse y aparecer para una conciencia, en este sentido estructura fundamental y única, por cuanto sólo a partir de la conciencia de mundo se puede plantear el problema de cualquier tipo de objetividad y realidad. El mundo no es un objeto, tampoco es la simple suma de los objetos y sujetos en el mundo. Y así como para la tradición el concepto de ser no es un concepto genérico, tampoco lo es para la fenomenología el de mundo. El mundo es primero que todo horizonte, pluralidad y diversidad, contexto universal de sentido y fuente inagotable de orientación y validación de nuestras aserciones. No obstante, podemos diferenciar el título 'mundo' que refiere las casas, las piedras, los rios, las montañas y el título 'mundo de la vida' que menciona una subjetividad que experimenta lo contenido bajo el título anterior, le otorga sentido y, en la comunicación, le otorga validez.

2.2.2. Para desarrollar lo que la fenomenología conoce como *doctrina de la constitución* (del mundo y de todo lo que se me da en él) podemos destacar tres aspectos fundamentales[94] que presentamos aquí brevemente: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del ***a priori***.

a) *La intencionalidad.* Para Husserl, quien se inspira aquí en su maestro Brentano y a través de él se relaciona en este aspecto con la escolástica clásica, la intencionalidad es la propiedad fundamental y originaria de la conciencia, por la cual todo acto de conciencia es como tal conciencia de algo. Quiere decir que la intencionalidad en cuanto dirigirse a algo anula desde un principio la diferencia entre inmanencia y trascendencia; y como todo acto de conciencia es ya de por sí intencional, no puede hablarse de interioridad o exterioridad, sino más bien, como no se cansa de repetirlo Husserl, lo primero de lo que

[94] En el tomo XX de las Obras de Heidegger se publica su curso del verano de 1925 en Marburgo, bajo el título *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Se trata quizá del texto heideggeriano más exhaustivo con respecto a la fenomenología de Husserl. Allí se analizan pormenorizadamente como los tres descubrimientos fundamentales de Husserl los tres puntos que vamos a desarrollar. Cf. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt, a.M., Klostermann, 1979.

se puede hablar es de una *correlación*[95] en la que se da algo a la conciencia y en la que la conciencia se abre a ese darse las cosas mismas.

Sólo a partir de esta correlación se constituyen por un lado la conciencia reflexiva y por otro los objetos o sucesos del mundo. Los ejemplos de Husserl son bien triviales: la percepción es percibir lo percibido, el libro, el campo, la casa, la mesa; el juicio es juzgar lo juzgado, esto o aquello como probable, como opinión, como verdad o como error; el sentido en general es sentir lo sentido en cada caso, este ruido, este resplandor, esta oscuridad, este calor, la noche fría; la duda es dudar de lo dudado en cada caso; la afirmación afirmar lo afirmado; la negación negar lo negado, etc. Naturalmente que todo lo que pertenece al mundo social y al mundo personal, también tiene que dárseme en la intencionalidad de la conciencia. Intencionalidad es, por tanto, un abrir el mundo en sus diversas formas de darse: abrir la región social del mundo y de la historia, en la que habitan los valores, las normas, las leyes, las costumbres, las clases sociales, etc., y la región personal y expresiva, en la que habitan las valoraciones, los comportamientos, las actitudes, los sentimientos morales, etc.

Para la fenomenología la intencionalidad es lo primero, anterior a lo cual no sólo nos faltan los nombres, como dijera Husserl, sino que nos faltan las perspectivas, lo situacional de las cosas mismas, por cuanto de la esencia de ellas, de su modo de ser originario es manifestarse en una dimensión vivencial. La intencionalidad es desde un primer momento la clave de la apertura, en la que es posible la experiencia como relación fundamental del hombre con el mundo, relación previa a toda otra relación, por cuanto sin ella no podemos siquiera concebir hombre, ni sociedad, ni mundo.

b) *La intuición categorial*. Ninguno de los descubrimientos de Husserl impresionó tanto a Heidegger como éste de la posibilidad de la intuición categorial, desarrollada sobre todo en la VI *Investigación lógica*.

[95] Según Husserl: "La primera irrupción de este ***a priori*** universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Urtersuchungen*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación" (Crisis, v.e. § 48 pág.175, nota). "La actitud fenomenológica total [implicada en la correlación] y la **epojé** que le pertenece están llamadas a provocar una completa mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad" (ibíd, § 35; pág. 144).

¿En qué consiste la intuición categorial, esta aparente contradicción, como Husserl mismo lo reconoce? Quien está familiarizado con la teoría del conocimiento de Kant sabe muy bien que toda intuición es sensible y que precisamente el carácter de la intuición es el proceder de una afección mediante los sentidos; lo categorial, en cambio, procede ***a priori*** del entendimiento; lo conceptual no puede ser intuido pues es lo opuesto a lo sensible; y la intuición es de lo sensible y no de lo categorial.

Pues bien, la intuición categorial sería algo distinto de la intuición sensible y sin embargo sería intuición. En la intencionalidad se nos dan los objetos, las cosas, las personas, las situaciones, los sentimientos, no sólo como perceptibles, sensibles, sino en estructuras que trascienden lo puramente sensible, empírico, fáctico. Intuición sería más que percepción sensible; intuir es un captar, en el sentido más profundo de quien intuye más allá de lo meramente sensible, estructuras y formas de lo que se nos da en la experiencia. Porque en la experiencia, para utilizar el ejemplo de Heidegger, se nos da no sólo el tintero negro y la mesa blanca, sino que se nos da el tintero negro sobre la mesa blanca. Gracias a la intencionalidad como un dirigirse a determinado contexto, la experiencia nos abre a la intuición de relaciones en las cosas y entre las cosas en el mundo; tales relaciones y en general las formas categoriales, así no puedan ser tomadas como objetos de la sensibilidad, tampoco pueden ser atribuidas a operaciones superiores del pensar, como añadidas a la sensibilidad.

La intuición categorial es, pues, la propiedad de la intencionalidad, mediante la cual la conciencia de algo trasciende en toda experiencia aquello a lo que está dirigida y al trascenderlo se le da algo más que lo puramente fáctico, empírico, sensible. No sólo lo sensible es dado a la conciencia intencional, también lo categorial es dado a una conciencia intencional que se abre y con ello abre o constituye las formas de lo categorial. En el caso concreto de las ciencias sociales y de las *ciencias de la discusión* tendríamos aquí el fundamento de las clásicas tipologías.

c) *El sentido del a priori.* Para la fenomenología el ***a priori*** es la correlación intencional originaria y fundamental de la conciencia de algo. El ***a priori*** no es por tanto algo opuesto a la experiencia, distinto de ella o una instancia organizadora de lo obtenido en ella. En un manuscrito del año anterior a su muerte escribía Husserl: "*El factum* es el ***a priori***. Suena contradictorio, pero es auténtico descubrimiento fenomenológico: el ***a priori*** es lo primero por su naturaleza, por su esencia, por su modo de ser; y ¿qué puede ser esto

primero, sino precisamente la conciencia de mundo, es decir, la intencionalidad, ese *factum* originario?".

Por ello es necesario destacar la 'extensión universal' del ***a priori*** y su 'indiferencia con respecto a la subjetividad'; su modo de darse mediante intuición originaria y simple captación; y finalmente la posibilidad de poder determinarlo como un carácter, más del ser de los entes que de los entes mismos; o, en otros términos, como un genuino carácter de la intencionalidad y de la evidencia de mundo en general.

Finalmente, hay que decir que los tres descubrimientos de la fenomenología conforman una unidad: la intencionalidad, la intuición categorial y el *a priori* están íntimamente relacionados entre sí, como lo hemos visto; la relación se fundamenta precisamente en el primero de estos descubrimientos; esta íntima unidad procedente del origen intencional del manifestarse el mundo, nos permite comprender el método fenomenológico como una investigación genética.

A la vez que Husserl insiste en esta función universal de la intencionalidad, recalca la importancia del que él llamó el principio de todos los principios: la evidencia. Su caracterización en la fenomenología está íntimamente ligada a lo expuesto anteriormente. El principio reza: "toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; [...] todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también dentro de los límites en que se da" [96]. El principio de todos los principios es propiamente volver a la cosa misma. En efecto, la evidencia, antes que certeza subjetiva, es un darse las cosas mismas, un estar en ellas mismas, gracias a lo cual "la conciencia tiene una estructura teleológica universal, una inclinación a la 'razón' y aún una tendencia continua hacia ella; tiende en efecto a comprobar la corrección (...) y a suprimir las incorrecciones (...)" [97].

2.2.3. Llegados a este punto podemos comprender cómo todo el problema consiste en la comprensión de la *intencionalidad*. Ésta puede ser analizada unilateralmente desde la interioridad de la conciencia, con lo que se oculta su ser intención de *algo*, la inmediatez

[96] Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1949, pág. 58.
[97] Husserl, E., *Lógica*. Op. cit., págs. 168-169.

del darse las cosas mismas, y se privilegia el darse de la intencionalidad para la conciencia reflexiva, garante en cierta manera de evidencia y de certeza y por lo menos de verdad.

Para ganar el campo de manifestación de las cosas mismas, para descubrir por tanto aquella dimensión en la que se nos da el mundo situativa-subjetivamente, en perspectivas, en contextos, partimos de la así llamada 'actitud natural'. En actitud natural nos encontramos normalmente cuando no filosofamos, sino cuando nos ocupamos de una u otra forma de esto o aquello en el mundo. Se trata de la actitud más natural en el mundo con respecto a las situaciones y los objetos: están ahí delante, puestos ahí delante, como objetos de observación, de uso, de consumo; los tomamos en la mano, los dejamos olvidados, los volvemos a encontrar, etc. En actitud natural también están ahí delante, a nuestros ojos objetos con algún valor artístico, situaciones problemáticas o personas con valores morales. No hay nada de lo que podamos hablar que no sea imaginable como perteneciente al mundo que tenemos ahí delante. Todo lo real o posible, lo objetivo en el mundo se nos presenta en la actitud natural como 'siendo'. Se trata de la tesis general de la actitud natural: en efecto es una tesis, en el sentido etimológico de una posición, de un '***positum***', de un sentido de 'las cosas son', 'el mundo es', independientemente de nosotros, que encontramos los objetos en el mundo, la situaciones sociales, los comportamientos personales y el mundo mismo como su suma ahí delante.

La ingenuidad de la actitud natural y de las que se fundan en ella, como es el caso de toda actitud objetivante ulterior, como la de las ciencias, consiste en no preocuparse por clarificar el sentido mismo de la tesis general, es decir, el sentido del ser de las cosas que aparecen como siendo en el mundo. Frente a esta ingenuidad la reflexión filosófica pregunta: ¿Qué tan legítima es la tesis general de la actitud natural? De nuevo el sentido común pregunta: ¿Tiene sentido preguntar por la legitimidad de lo más obvio? ¿Es posible hacerlo? Ya la pregunta por la posibilidad de asomarse a una dimensión más originaria que la misma de la actitud natural, ¿no pondría en duda la naturalidad de ésta? ¿No habría que sospechar de toda actitud que privara de su naturalidad a la actitud natural, la normal, la de la práctica cotidiana? Justamente ese cambio devela el sentido genético de la fenomenología. Es cierto, en frente de cada sujeto hay lo que pudiera llamarse «el mundo». Pero, ¿cómo ha llegado a tener sentido en la experiencia subjetiva, personal, y en la intersubjetiva, comunitaria?

La fenomenología cree que es posible un cambio de la actitud natural a la actitud reflexiva, sin negar la primera y sí llegando a comprender su sentido. Lo característico de la actitud natural es el estar dirigido en cada momento a algo concreto en el mundo y estar tan interesado en ello que se pierda la perspectiva de los otros objetos; de esta forma se interpreta el mundo en su totalidad como el tejido de situaciones y objetos posibles en los que pudiera interesarse el sujeto; los sujetos mismos aparecen en el mundo como objetos especiales. Para ganar una orientación de totalidad con respecto al mundo, en la que aparezca la perspectividad de cada perspectiva subjetiva, se propone suspender la tesis general de la actitud natural. Esto significa poner entre paréntesis el "es" de la actitud natural, desconectar su tesis general, relativizar el interés por esto y aquello, y asumir una actitud desinteresada con respecto a todo lo particular, para interesarse por el interés mismo.

Al liberar la atención y el interés del objeto de cada acto, se puede reflexionar sobre el campo donde vivencialmente se constituye, se va generando y construyendo el sentido de esto o aquello como dado en el mundo. Éste es el campo de la intencionalidad, en el que aparece el aparecer de las cosas en el mundo y el mundo mismo. Dado el acceso privilegiado de la reflexión a este campo de la intencionalidad, es fácil confundirlos hasta llegar a identificarlos. Es como si en un primer momento la crítica filosófica con respecto a la ingenuidad de la actitud natural exigiera su negación y por tanto un refugiarse en la conciencia como campo puro de las vivencias. Pero el desarrollo de la fenomenología no termina aquí, en esta concepción estática y absoluta de la conciencia; porque si la conciencia inmanente es el lugar de la reflexión, el objeto de tal reflexión la supera: lo prerreflexivo, la experiencia misma precede a la reflexión y la trasciende genéticamente.

Por ello la fenomenología genética significa un regreso a los orígenes en el mundo de la vida. Es un regreso al mundo de la actitud natural, caracterizada ahora como mundo de la vida, no para legitimar su ingenuidad y dogmatismo con respecto a lo dado, sino para descubrir su génesis estructural. El mundo se nos da como horizonte de horizontes, no sólo de sentido, sino precisamente de validez, es decir, de aquella característica posicional de la actitud natural. El mundo como horizonte universal de sentido es el que se nos da en situaciones, contextos, vivencias subjetivas; es el mundo como correlato situativo-subjetivo-vivencial [98]; el mundo en perspectivas; el mundo de la

doxa, de la opinión [99], de la experiencia prerreflexiva, previa a todo juicio, a toda objetivación; en este horizonte universal [100] de sentido toda situación remite a otra, toda opinión puede ser relativizada por otra: como en el horizonte geográfico mismo, el horizonte de la intencionalidad permite ir determinando lo determinado como lo ulteriormente determinable. Husserl habla del horizonte interno de los objetos que se nos dan en el horizonte externo del mundo como horizonte universal. En el mundo[101] todos los objetos son susceptibles de ser determinados cada vez con mayor riqueza, y de nuevo cada objeto remite en su horizonte exterior a nuevos objetos, semejantes o diversos, más o menos determinados[102], etc.

Ante este descubrimiento del mundo de la vida como mundo de la opinión, cabría sin embargo preguntarse, cómo se puede sostener la concepción de fenomenología como ciencia estricta. Ante todo hay que anotar que aquí nos encontramos en el mismo campo de la ***skepsis***, es decir, en los orígenes mismos, donde tiene pleno sentido la expresión según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Pero así como la opinión puede ser el origen del escepticismo y, por lo menos, de la antifilosofía, también ella tiene que ser la madre de la filosofía, porque precisamente es en el mundo de la vida, donde situativa, vivencial y evidentemente se nos dan las cosas mismas. Esta ambivalencia de la ***skepsis*** no puede ser solucionada de manera acrítica, es decir, afirmando ingenuamente las 'verdades objetivas', huyendo de las dudas, negando precipitadamente las opiniones, como quien corta de un tajo la cabeza a la Medusa, cuyas cabezas se reproducen incesantemente (Cf. Hua VII, 57). Refutada la opinión con supuestas objetividades, persiste la ***skepsis***, con nueva fuerza. Es necesario por lo menos "acertarle en el corazón" (*Ibíd*.). Es necesario reconocer la verdad del escepticismo para poder analizar sus límites y superar su relatividad esencial: en esto consiste la rehabilitación de la ***doxa*** gracias al descubrimiento del mundo de la vida.

---

[98] Cf. Husserl, E. *Experiencia y juicio*. México, UNAM, 1980. § 10, pág. 43. Refiere allí Husserl que: "el mundo vital" es aquel "mundo en que siempre hemos vivido y que ofrece el terreno para toda función conocitiva y para toda determinación científica".

[99] Cf. *ob. cit*.; § 12, pág. 56; § 13, pág. 62.

[100] Cf. *ob. cit*.; § 8, pág. 34.

[101] De hecho, Husserl considera que "el mundo" es "terreno univesal de la creencia predada para toda experiencia de objetos individuales" (Cf. ob. cit., § 7, pág. 29). "Este terreno universal siempre está presupuesto por toda praxis, tanto por la praxis de vida como por la praxis teorética del conocimiento" (*ob. cit*.., 31-332).

[102] Cf. *ob. cit*.; § 9, pág. 42.

Es así como el mundo de la vida es a la vez fuente de evidencia y, por tanto, lugar de la ciencia estricta, y total inmediatez y, en este sentido, obstáculo para un saber que requiere de distancia para poder pretender ser riguroso. El descubrimiento del mundo de la vida como tema de la fenomenología equivaldría a decir que cuanto más se acerque la filosofía a su objeto, tanto más se aleja de sus posibilidades de ser ciencia, y cuanto más pretende ser ciencia tanto más se aleja de su objeto. Ésta es la *cosa misma*, entonces, de que se tiene que ocupar el conjunto de las *ciencias de la discusión* como su objeto de estudio.

Esta aparente contradicción entre inmediatez y evidencia, por una parte, y ciencia, rigor y verdad, por otra, es la que pretende solucionar el método fenomenológico, al orientar el análisis intencional hacia las estructuras del mundo como horizonte universal de sentido y origen de toda validez y objetividad[103]. El rigor del análisis fenomenológico consiste en reconocer en cada caso lo subjetivo-relativo-situativo del darse las cosas mismas. En una palabra: en el mundo de la vida como horizonte universal el fenomenólogo descubre la perspectividad de las perspectivas y su función genética con respecto a la objetividad y a la verdad, como síntesis de las múltiples perspectivas de lo mismo. Este relativizar las opiniones desde una visión superior a las perspectivas mismas, se conoció desde los orígenes de la filosofía en Grecia como teoría, como la actitud que permite superar la *doxa* y desarrollar la ciencia, la *episteme*.

2.2.4. Tres años antes de su muerte, siguiendo seguramente sin quererlo el principio metodológico fundamental de su discípulo Heidegger, intenta Husserl su *reconstrucción de los orígenes de la filosofía y de la ciencia en Grecia*. En la Conferencia de Viena, *La filosofía en la crisis de la humanidad Europea*, se pretende reconstruir a partir del sentido originario de filosofía no sólo la razón misma de la crisis de Occidente, sino también las posibilidades de corregir dicha desviación. El hilo conductor del recurso a los griegos es el problema de la constitución del mundo como tema de la ciencia y la filosofía.

La crisis de Occidente consiste en un olvido del mundo de la vida[104]. Este olvido conlleva necesariamente el autoolvido del sujeto, dado que éste se constituye auténticamente en

[103] Cf. Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Barcelona, Ed. Crítica, 1990; § 34d, págs. 134-135.

[104] Cf. Husserl, E. *Crisis*. V.e., Ed. cit., 353. Allí señala Husserl que: "En la medida en que el mundo circundante intuitivo, meramente subjetivo, fue olvidado en la temática científica, fue olvidado el propio sujeto operante, y el científico no llegó a convertirse en tema".

su ***praxis*** vital. Tal olvido viene causado por la primacía cada vez más absoluta del saber positivo y de la perspectiva unilateral noética que recorta el mundo, lo convierte en conjunto de objetos y reduce el sujeto a otra forma de objeto.

No obstante, en el mundo hay más que maquinaria. Si se clarifica la crisis, el hombre volverá a encontrarse en el mundo. La aclaración se hace mediante el reconocimiento del sentido teleológico de la historia de Occidente: su historicidad tiene una tradición que pasa por el descubrimiento del mundo como realidad universal y por el reconocimiento de la perspectividad y relatividad de cada cultura, de cada época histórica, de cada grupo social y de cada individuo con respecto al mundo. Aquí se encuentra la razón última de todo multiculturalismo y el argumento definitivo en favor del pluralismo razonable.

Para poder reconocer la perspectividad, es decir, la pertenencia al mundo como horizonte, el hombre antes de filosofar ya se encuentra en el mismo mundo; y no sólo el hombre ingenuo de nuestros días, también históricamente "la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a.C. En ella surge una 'nueva actitud' de individuos hacia el *mundo circundante* [...] los griegos la denominaron 'filosofía'" [105].

Ahora bien, la nueva actitud del hombre con respecto a su mundo circundante debe ser motivada por un interés crítico de los intereses inmediatos, porque normalmente el hombre se encuentra en actitud natural, dirigido a su mundo y sin prestar atención a las estructuras mismas que le posibilitan este su estar dirigido a él. "La vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente" [106]. Es apenas natural que mientras el hombre en su práctica diaria se ocupa de esto o de aquello en el horizonte del mundo, no pueda advertir el horizonte mismo. El mundo como horizonte no puede ser tema del hombre, mientras su tema es aquello a lo que dirige inmediatamente su atención. "Vida atenta, –continúa Husserl– siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece". Lo característico de

[105] Husserl, E., "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", *op. cit.*, pág. 143.

[106] Ibíd., pág. 149.

nuestra conciencia de mundo es ser precisamente conciencia de algo concreto en el mundo: estamos tan interesados en ello, que en cierta manera nos objetivamos en lo que pretendemos intencionalmente. Al dirigirnos a algo, como que nos perdemos en ello y así perdemos el sentido de perspectiva y nos privamos de las otras perspectivas de mundo en su estructura de horizonte universal.

Por ello concluye Husserl: "son necesarios motivos especiales para que quien esté en tal horizonte mundano, se oriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente". Los griegos alcanzaron este nivel de reflexión sobre el mundo como horizonte universal de sentido, mediante un cambio de actitud, motivado por el admirar, el ***thaumazein***, esa curiosidad que nace al desprendernos de aquello que nos ocupa y nos interesa inmediatamente, para interesarnos por otras perspectivas, otras culturas, otras comprensiones del mundo. Esta curiosidad genera un interés teórico, un interés por la teoría. Por ello puede caracterizar Husserl el origen de la filosofía en los siguientes términos:

"Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí" [107].

El descubrimiento de la filosofía consiste en el reconocimiento de la relatividad de cada cultura, de cada visión del mundo, de cada perspectiva del mundo. La cultura griega es en este sentido única, ya que ella misma se descubre en sí misma como perspectiva necesaria del mundo, pero precisamente como perspectiva, es decir, como necesaria y relativa al mismo tiempo: en su relatividad reconoce la relatividad de toda perspectiva con respecto al mundo real y a la verdad. La cultura filosófica abre el mundo como horizonte universal, infinito, histórico, al reconocer que toda cultura es perspectiva, por tanto relativa, y ésta es su historicidad.

[107] *Ibíd.*, pág. 155.

Podríamos preguntarnos por la motivación para llegar a relativizar de forma tan radical y absoluta el propio mundo de la vida, las propias tradiciones, la propia cultura. Los griegos vieron que era posible un dar razón, un responsabilizarse (***logon didonai***) de una forma de vida determinada, a partir de un análisis de otras formas de vida posibles. Naturalmente que una vida dedicada a la búsqueda de la verdad, es decir, una vida en la actitud de apertura a las múltiples perspectivas del mundo, es la vida que merece vivirse, es por tanto la vida asumida responsablemente. Esta actitud ante la vida funda en cierta forma una nueva humanidad y una nueva relación de convivencia comunitaria correspondiente, que lleva a la labor conjunta, a la colaboración mutua a través de la crítica. En este sentido escribía Husserl en sus anotaciones de los últimos años: "La ciencia es asunto comunitario". La ciencia primera, la filosofía no sólo se desarrolla comunitariamente, sino que ella misma constituye comunidad, por cuanto abre al otro, a otras culturas, a otras formas de vida.

2.3. La fenomenología y la crisis de la modernidad: "*la razón es un título amplio*"

Husserl espera que este regreso al origen de la filosofía como reflexión sobre el mundo de la vida y al inicio de las teorías científicas a partir del darse en el mundo de la ***doxa*** los diversos sentidos de objetos, la naturaleza, la sociedad y la persona, sirva no sólo para clarificar el problema de la positivización de las ciencias, sino sobre todo para comprender el sentido del quehacer científico en las diversas formas de saber.

2.3.1. Pero esto es precisamente lo que se ha vuelto a *criticar desde una situación posmoderna* a la filosofía y a las ciencias. Se dice que la promesa de emancipación, ínsita desde los orígenes y renovada por la Ilustración, se ha convertido en ilusoria. El fundador de la fenomenología parece anticiparse a la polémica entre modernidad y posmodernidad, cuando en su Conferencia de Viena enfatiza su punto de vista con estas reflexiones:

> "Mas ahora debemos prestar atención a los malentendidos y escrúpulos seguramente muy apremiantes que, según mi opinión, derivan su fuerza sugestiva de los prejuicios de moda y de sus fraseologías. Lo que aquí ha sido expuesto, ¿no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo

> muy poco oportuna del racionalismo, de la 'ilustracionitis' (***Aufkärerei***), del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la huera manía cultural, del snobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? ¿Quién tomará aún en serio hoy en día tales pensamientos?" [108].

Husserl aclara que está de acuerdo con estas críticas a la modernidad, pero que ellas no alcanzan al sentido auténtico de razón, descubierto y desarrollado por la fenomenología: "También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial". Reconocida la crítica, es necesario buscar su clarificación, dado que ella es la "llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez[...]. La razón es un título amplio" [109]. Esto permite interpretar que la "aberración" significa que la crisis es el "*fracaso aparente del racionalismo*. La razón del fracaso de una cultura racional no se halla empero en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su 'enajenamiento', en su absorción dentro del 'naturalismo' y el 'objetivismo'" [110].

2.3.2. Veamos ahora cómo se debe desarrollar esta "*fenomenología de la razón*", lo que equivale a proseguir los siguientes objetivos, buscados a través del método fenomenológico:

a) Ante todo es necesario *liberar al sujeto de su positivización* por parte de las ciencias sociales, en especial de la psicología, para reconstruir así sus relaciones originarias en el mundo de la vida. Esto se logra con la crítica al positivismo, como ha sido caracterizada en el primer aparte de este capítulo. El recorrido de dicha crítica visto desde la constitución de la subjetividad es el siguiente:

---

[108] *Ibíd.*, págs. 159-160.

[109] *Ibíd.*

[110] *Ibíd.*, págs. 171-172.

"Se trata íntegramente de problemas que proceden de la ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva. Al que ha sido formado en la ciencia natural le parece evidente que todo lo meramente subjetivo debe ser eliminado, y que el método científico-natural determina en términos objetivos lo que halla su figuración en los modos de representación subjetivos. Así pues busca también para lo psíquico lo objetivamente verdadero. Al mismo tiempo se supone, con ello, que lo subjetivo eliminado por el físico ha de ser investigado precisamente como algo psíquico por la psicología, y naturalmente por una psicología psicofísica. Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como el terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento. Ahora bien, ¿dónde se somete a la crítica y al esclarecimiento la enorme adquisición metodológica que lleva desde el mundo circundante intuido a las idealizaciones de la matemática y a la interpretación del mundo circundante como ser objetivo? La revolución de Einstein concierne a las fórmulas en las cuales es tratada la *physis* idealizada e ingenuamente objetiva. Pero cómo las fórmulas en general, cómo la objetivación matemática en general, cobra sentido sobre el mundo de la vida y del mundo circundante intuido, de ello nada se nos dice, y así Einstein no reforma ni el espacio ni el tiempo en los cuales se desarrolla nuestra vida real concreta" [111].

b) Así como enfatizamos en la presentación de la *Crítica de la teoría del conocimiento* de Kant, tampoco la fenomenología pretende recuperar un espacio para *la subjetividad y el mundo de la vida a expensas del pensamiento científico*. Busca sí reubicar las ciencias

[111] *Ibíd.*, págs. 166-167.

como producto de la actividad del hombre, precisamente para que la reflexión sobre ellas gane todo el sentido que ameritan en la modernidad: "La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podrían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es de todo punto relativa. Presupone ya una disposición fundamental previa que en sí misma carece por completo de una racionalidad efectiva. Al haberse olvidado, en la temática científica, del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias)" [112].

c) Una vez recuperado el auténtico sentido de la subjetividad en el mundo y en la historia, es posible reconstruir la génesis de las ciencias en la *perspectividad del mundo de la vida*, tal como lo presentamos en el aparte anterior.

d) Esto lleva a una *rehabilitación radical de la* ***doxa***, al mostrar cómo el mundo y todo saber sobre él se constituye en mis vivencias intencionales: se trata por tanto de 'salvar los fenómenos', aquella dimensión del alma humana en cuyas profundidades parece perderse toda posibilidad de clarificación última. La fenomenología pretende poder dar razón de ese nivel de la experiencia, en cuya comprensión fracasaron, cada uno a su modo, el racionalismo y el empirismo: "Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el *hecho primordial que debo enfrentar*, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro pasaje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje"[113].

e) Es en este nivel de las vivencias intencionales, de la experiencia en el mundo de la vida, de la opinión, en el que se *constituye el sentido* del mundo y de los objetos en él. Esta constitución de sentido, primera función de la intencionalidad, es previa a toda tematización del mundo, tanto de la naturaleza misma, como del mundo social y subjetivo.

---

[112] *Ibíd.*, pág. 167.

[113] Husserl, E., *Lógica*, op. cit., pág. 248.

f) Sólo un sentido constituido puede *pretender ser verdadero, correcto o auténtico*. Es necesario distinguir en el método fenomenológico la dimensión de la constitución de sentido (***Sinnkonstitution***) en el fluir de las vivencias intencionales como conciencia de algo, de la pretensión de valer (***Seinsgeltung***) verdaderamente, de ser lo que se da intencionalmente. Se trata de analizar la conciencia de verdad con base en las evidencias, en el darse las cosas mismas, como un darse la realidad. Éste es el campo propiamente dicho de una fenomenología de la razón, la cual tiene naturalmente que ver con nuestra conciencia de realidad.

g) El descubrimiento más revolucionario de la fenomenología de la razón es que la *'verdad' es una idea regulatriz en sentido kantiano*. No se trata pues de una verdad que pudiera corresponder al 'punto de vista de Dios', es la verdad relativa a una subjetividad que se orienta por sus experiencias en el mundo de la vida: "¿Qué tal si, tanto la relatividad de la verdad y de su evidencia como la verdad absoluta, ideal, infinita, por encima de esa relatividad, fueran legítimas y se implicaran recíprocamente? El mercader tiene su verdad mercantil; ¿no es en relación a su situación, una buena verdad, la mejor que pueda servirle? ¿Acaso es una verdad aparente porque el científico, juzgando con otra relatividad distinta, con otros objetivos e ideas, busca otras verdades con las que podemos hacer muchas más cosas, aunque no podamos hacer precisamente lo que se necesita en el mercado? [...]. Filosofar anticipada y superficialmente sobre esta cuestión es una equivocación fundamental; da lugar al falso relativismo escéptico y al no menos falso absolutismo lógico: cada una de estas doctrinas es el espantajo de la otra, las dos se destruyen y reviven alternativamente, como en el teatro de guiñol" [114].

h) La respuesta al falso relativismo escéptico y al absolutismo lógico es por tanto el rescate de un sujeto concreto, contextualizado en su mundo de la vida, *responsable de sus actos*[115]. El primer logro de la fenomenología al volver al sujeto, autor de la cultura, es precisamente el rescate de la persona moral, de su actitud ética, de su estar 'moralmente bien', en un sentido heredado por José Luis Aranguren y muy bien caracterizado por Ortega y Gasset dentro de esta tradición: "Me irrita este vocablo, 'moral'. Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué

[114] *Ibíd.*, 287-288.

[115] Cf. Hoyos, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalitōt bei Husserl*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está ***desmoralizado***. Entonces se advierte que la moral no es una ***performance*** suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y eficacia vital. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino" [116].

Conclusión: hacia el cambio de paradigma.

Llegados a este lugar hay que preguntar, de nuevo, si la fenomenología puede ayudar a solucionar la crisis de la modernidad con base en su método y a partir de la tematización del mundo de la vida. Pensamos que este último debe conservarse como eje de un cambio de paradigma que se demostrará ser necesario a lo largo de la exposición del próximo capítulo.

Las crisis de las ciencias son para la fenomenología el resultado de un proceso de positivización: una solución de la crisis es liberar el mundo de la vida colonizado por el método científico y su ***praecisio mundi***. A esta tarea dedica Husserl su Conferencia de Viena, de la cual hemos tomado partes importantes para confirmar nuestra tesis acerca de la positivización de las ciencias sociales como causa de la crisis de la modernidad.

El otro aspecto del positivismo es la cosificación del sujeto de la acción humana. Hemos visto los esfuerzos de la fenomenología por liberar la subjetividad de una psicología científica que termina por objetivarla. A este problema dedica Husserl sus Conferencias de Praga (noviembre de 1935), publicadas recientemente, sobre "La psicología en la crisis de la ciencia europea" (Hua XXIX).

Allí reconoce Husserl la íntima relación que tiene con la comunicación la solución de la paradoja entre subjetividad psicológica y trascendental: "no puedo pensarme sin otros, sin comunidad con ellos. Nacido en una comunidad debo a la comunicación

[116] Citado por Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 1993, pág. 180.

constante con los otros sujetos el contenido de mis respectivas representaciones del mundo. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de 'mundo para todos'. ¿Pero por otro lado, no es mi conciencia desde la cual en último término, es decir trascendentalmente, tienen sentido y validez los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros, hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo debe pensarse dicho camino?" (Hua XXIX, 118). Husserl opina que ni Kant ni el idealismo se plantearon nunca este problema de la intersubjetividad, que –de nuevo– tiene su origen en la misma paradoja fundamental "de la identidad necesaria y al mismo tiempo diferencia necesaria entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental, de funciones y facultades psíquicas y trascendentales". La causa de que no se haya podido solucionar satisfactoriamente la paradoja es la fascinación naturalista de la que siempre estuvo prendada la psicología y que no ha podido superar hasta hoy, la cual al mismo tiempo tiene como consecuencia el que la filosofía trascendental no haya podido encontrar la salida de su solipsismo con la ayuda de una psicología no positivista y haya tenido por tanto que acudir a sus construcciones ambivalentes (cf. *Ibíd*.).

La solución ofrecida al final del texto promete superar definitivamente la dicotomía y proporcionar un novedoso principio puente entre la experiencia interna y la necesidad de generalizar ciertas reglas del conocimiento y del comportamiento humano: "la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre" (*Ibíd*.,138). Por ello la superación de esta crisis sólo será posible si se asume el problema del hombre desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo hay que superar un tipo de especulación trascendental de la tradición que se presenta como un saber oscuro y lleno de sugerencias en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva; este sentido de lo trascendental tenía que fracasar por falta de un método descriptivo, más analítico que deductivo. Por otro lado, la nueva comprensión fenomenológica y genética de lo trascendental, debe ser complementada por una psicología que para poder dar cuenta de su tema, lo anímico y espiritual propiamente dicho, renuncie a su fascinación por la actitud objetivamente y se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural. Esto permite comprender que el fracaso de la clásica filosofía trascendental y de la psicología científica en su empeño por comprender al hombre, no se debió a que sus destinos hubieran corrido unidos, sino precisamente a todo lo contrario: "a que permanecieron separadas". Con esta comprensión de la problemática se nos "presenta

eo ipso la tarea de liberar a la psicología del embrujo del objetivismo naturalista y de poner en marcha la filosofía trascendental en el método analítico de las preguntas concretas y de la exposición de la subjetividad, tal como debe ser conformado por una psicología reformada" (*Ibíd.*, 138). Se busca pues una comprensión de la intencionalidad que aproveche todos los esfuerzos de la psicología y de las demás ciencias sociales, con tal de que ésta se libere de la exclusividad del paradigma naturalista-objetivista. Esto equivale a un reconocimiento radical del sentido de la experiencia en la dirección sugerida por la ***skepsis*** en su doctrina del hombre como medida de todas las cosas. Ésta sería la auténtica respuesta al problema de lo trascendental planteado desde Hume: cómo se puede reconstruir a partir de lo que se me da en la experiencia interna el sentido del mundo de la vida objetivo y de una práctica humana en él, de la cual podamos responsabilizarnos radicalmente. Éste es precisamente el campo de las ciencias sociales.

En inconfundible analogía con la Conclusión de la *Crítica de la razón práctica* de Kant ("el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí"), concluye Husserl: "Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva autoconciencia renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital. El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una (***Sinnesleistung***) constitución de sentido, una (***Geltungsgebilde***) formación validada en la vida del hombre, a saber, en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: ***anthropos metron panton***, el hombre es la medida de todas las cosas" (*Ibíd.*, 139).

Hay que destacar dos aspectos importantes de esta relación con la filosofía práctica, que ya se encontraban en el pensamiento de Kant, como lo anotábamos al principio. El saber de la doble posibilidad de comprensión de lo que es el hombre, nos descubre también en el sentido de lo trascendental de la fenomenología la misma 'cantera' de la que deben tomar las ciencias sociales nuevos contenidos, problemas, temas y preguntas. La positivización significaría una colonización y agotamiento de dicha 'veta' para la investigación. Además, la investigación en ciencias sociales no parece quedar satisfecha

con el análisis, sino que exige el compromiso valorativo, desde ideas de la razón (Kant) o desde la responsabilidad del sujeto que investiga (Husserl). Ambos aspectos han llevado a un acercamiento muy productivo entre las ciencias sociales y la filosofía.

Sin embargo persiste la pregunta, a saber, si el mundo de la vida como tema de la filosofía, puede ser reducido a ser correlato universal de una conciencia monológica. De hecho, la perspectividad del mundo, queda nivelada en el momento que las diversas perspectivas son sólo para una conciencia; el horizonte de sentido y de contextualización en el que se nutren las pretensiones de validez, queda reducido a una perspectiva absoluta en el momento que es el horizonte de un sujeto trascendental.

La comunicación que Husserl añora como consecuencia del descubrimiento de la filosofía y al mismo tiempo como fundamento de la comunidad iniciada en la actitud filosófica, se hace imposible desde que se privilegie el yo de la reflexión para que en diálogo consigo mismo critique, clarifique y discierna las diversas perspectivas y los diversos modos de vida. Mejor dicho: el mundo de la vida abierto por la fenomenología queda de nuevo cerrado subjetiva-reflexivamente en toda filosofía de la conciencia, orientada por la razón monológica.

Se hace, por tanto, necesario el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia monológica a la razón comunicativa, que se desarrolla en la complementariedad originaria entre mundo de la vida y acción comunicativa, tal como lo ha propuesto recientemente Jürgen Habermas. A modo de transición hacia las siguientes unidades, señalemos los puntos más importantes de esta propuesta:

1) El mundo de la vida es horizonte universal de sentido y de contextualización y fuente inagotable de validación de las pretensiones propuestas en la comunicación. Por ello podemos pensar la temática del mundo de la vida como el 'eje' que permite el cambio de paradigma, de suerte que el análisis fenomenológico no se haga desde *un* sujeto, sino desde *muchos*, de modo que las perspectivas no sean las 'apresentadas' por un sujeto, sino las reales de muchos sujetos.

2) Los participantes en la comunicación se refieren a objetos, situaciones o interpretaciones del mundo de la vida: ellos son las perspectivas reales e históricas que no sólo abren el mundo en su dimensión objetiva-cultural, sino también en la moral-social y en la estética-subjetiva. Este momento comprensivo de la comunicación gana apertura, heterogeneidad, tolerancia: es reconocimiento de la diferencia.

3) Puesto que cada participante tiene una perspectiva diferente, es de la esencia del diálogo el que cada uno pretenda tener razón, pero a la vez esté dispuesto a poner entre paréntesis su pretensión, para abrirla a la contrastación pragmática con las demás perspectivas posibles. La "***epoché***" fenomenológica ya no conduce a la conciencia de mis vivencias, sino precisamente a las posibles pretensiones de validez, propias de los actos de habla en actitud comunicativa.

4) De esta forma, la teleología de la razón subjetiva, tendiente a la evidencia, pasa a dinamizar el proceso mismo de entendimiento entre quienes participan en la comunicación, ya que a ésta le es inherente el ***télos*** de la comprensión. Si bien es cierto que comprender a alguien (o a otra cultura) no obliga a estar de acuerdo con ella, también es posible, comprendido otro punto de vista, dar razones y motivos que permitan clarificar las diversas opiniones y, si es del caso, apostar a los mejores argumentos, tanto desde el punto de vista de la ciencia, como desde el de la moral o la estética.

5) La complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa exige, finalmente, también la autorresponsabilidad, que Husserl relacionaba con la ***epoché***, la intencionalidad y la evidencia. Autorresponsabilidad significa abrir efectivamente el mundo de la vida, asumiendo la perspectividad y el derecho a la diferencia y a la crítica, actuante en la acción comunicativa misma: y ésta es autofundante y autonormativa. Los desarrollos actuales de la ética discursiva muestran cómo es posible partir de una fenomenología de la moral, que desde un principio incluya la intersubjetividad en el mundo de la vida, no la constituida trascendentalmente.

Bibliografía principal de Edmund Husserl

Investigaciones lógicas. Madrid, Revista de Occidente, 1967

Invitación a la fenomenología. Barcelona, Paidós, 1993.

Fenomenología de la conciencia de tiempo inmanente. Buenos Aires, Nova 1959

La idea de la fenomenología. Cinco lecciones. México, FCE, 1981.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. México, FCE, 1949.

Lógica formal y lógica trascendental. México, UNAM, 1962

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Barcelona, Critica, 1991

"La filosofía en la crisis de la humanidad europea" (Conferencia de Viena) en: *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Nova, 1981, p. 135 ss.

Meditaciones cartesianas. México, FCE, 1987 (también en: Madrid, Paulinas, 1979).

Experiencia y juicio. México, UNAM, 1980

"El origen de la geometría" en: *Ciencias Humanas*. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Medellín. Vol. 2, Nº 2, julio 1982, págs. 49-77.

"Las conferencias de París" y "El artículo de la *Enciclopaedia Britannica*". Colección Cuadernos, México, UNAM, 1992.

Bibliografía secundaria

Adorno, Theodor W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Caracas, Monte Avila 1970.

Aguirre, Antonio. "Consideraciones sobre el mundo de la vida" en: *Revista Venezolana de Filosofía*. Nº 9 y 11, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1979, pp. 7-32 y 7-32.

Astrada, Carlos. *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires, Siglo XX, 1967.

Bachelard, Suzanne. "Lógica Husserliana y semántica" en: **ECO** n. 185, Bogotá 1977, pp. 225-237.

Bernet, Rudolf, u.a. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, Meiner, 1989.

Celms, T. *El idealismo fenomenológico de Husserl*. Madrid, Revista de Occidente, 1931.

Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires, Suramericana, 1970.

Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène. Introduction au probléme du signe dans la phénoménologie des Husserl*. Paris, PUF, 1967.

Dessanti, Jean Toussaint. *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires, Calden, 1970.

-------- *Les idéalités mathématiques*. Paris, Éditions du Seuil, 1968.

-------- *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*. Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Díaz, Carlos. *Husserl (Intencionalidad y fenomenología)*. Madrid, Zero, 1971.

Diemer, Alwin. "Fenomenología y la idea de la filosofía" en: *Ideas y Valores*, Bogotá, Universidad Nacional 1960.

Eley, Lothar. "Fenomenología trascendental y sociología" en: *Universitas Humanistica*, n. 7, Bogotá, Universidad Javeriana, 1974, pp. 173-195.

Farber, Martin. *Husserl*. Buenos Aires, Losange, 1956.

Fellmann, Ferdinand. *Fenomenología y expresionismo*. Barcelona, Alfa 1984.

Fink, Eugen. El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo" en: *Ideas y Valores*, 7-8, Bogotá, Universidad Nacional, 1952.

Ffllesdal, Dagfin. "El concepto de Lebenswelt en Husserl" en: *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*; número IV, Madrid, U.N.E.D., 1991-92, págs. 49-77.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Barcelona, Sígueme, 1984

Gaos, José. *Introducción a la fenomenología y la crítica del psicologismo en Husserl*. México, Universidad Veracruzana, 1960.

Gómez-Heras, José María G.. *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona, Anthropos, 1989 (ver reseña en: Isegoría, Nº 5, mayo 1992, pp. 194-198).

Gurtwitsch, Aron. *El campo de la conciencia*. Un análisis fenomenológico. Madrid, Alianza, 1979.

Habermas, Jürgen. "Conocimiento e interés". En: *Ideas y Valores;* nn 42-45, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1973-1975, p.61-76

-------- *Teoría de la acción comunicativa*. Estudios previos y complementarios. Madrid, Cátedra, 1989

-------- "Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft" en: *Texte und Kontexte*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1991, pág. 34-48.

Heidegger, Martin. *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1960

-------- *De camino al habla*. Barcelona, Serval, 1987

-------- *El Ser y el Tiempo*. México, FCE, 1951.

Held, Klaus (Hrsg.). *Edmund Husserl. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*. (Introducción, pp. 1-51); *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. (Introducción, pp. 5-53), Stuttgart, Reclam, 1985.

Herrera, Daniel. *Los orígenes de la fenomenología*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1980.

-------- *Escritos sobre fenomenología*. USTA, Bogotá, 1986.

Hoyos Vásquez, Guillermo. "Elementos para una fundamentación filosófica de la lógica en la fenomenología de E. Husserl" en: *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Vol. 4, N| 3-4, Bogotá, Uniandes 1981, pp. 141-156.

-------- "La fenomenología como método de la filosofía" en: *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Vol. VII, Nl 1-2, Universidad de los Andes, Bogotá, enero-junio 1984, pp.19-48.

-------- "Comunicación y mundo de la vida" en: *Ideas y Valores;* nn. 71-72, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, agosto-diciembre 1986, p.73-105

-------- *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986

-------- *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. M. Nijhoff, Den Haag, 1976.

-------- "El mundo como tema de la fenomenología" en: *HUMANIDADES*, *Revista de la Universidad Industrial de Santander* -UIS-, vol. 22, n. 1, Bucaramanga, Junio 1993, pp. 13-22.

-------- "El mundo de la vida como tema de la fenomenología" en: *Universitas Philosophica*, año 10, no. 20, Universidad Javeriana, Bogotá, junio 1993, pp. 137-147.

Iribarne, Julia V. *La intersubjetividad en Husserl.* 2 tomos. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1988.

Kolakowski, L. *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Madrid, Alianza, 1977.

Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires, Suramericana, 1968.

-------- *Fenomenología e historia*. Caracas, Monte Avila, 1975.

Lyotard, Jean-François. *La fenomenología*. Buenos Aires, Eudeba, 1960.

Mayz Vallenilla, Ernesto. *Fenomenología del conocimiento*. *El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*. Caracas,Universidad Central de Venezuela 1956.

Maldonado, Carlos Eduardo. *Fenomenología y conciencia de tiempo*. Bogotá, Universidad de La Sabana, 1994.

Merleau-Ponty, Maurice. *La prosa del mundo*. Madrid, Taurus, 1971

-------- *La fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, 1975

-------- *Sentido y sin sentido*. Barcelona, Península, 1977

Montero Moliner, Fernando. "Fenomenología del prejuicio" en: *Isegoría*, Nº 5, Madrid, mayo 1992, pp. 28-42.

Moreno Márquez, César. *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Sevilla, Thémata, 1989.

Muralt, André (de). *La idea de la fenomenología*. México, UNAM, 1963.

Paci, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*. México, FCE, 1968.

Ricoeur, Paul. Husserl. *An Analysis of His Phenomenology.* Evanston, Northwestern University, 1967.

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

Roberrechts, Ludwig. *El pensamiento de Husserl*. México, FCE, 1963.

San Martín, Javier. "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de Verano de 1920" en: Isegoría, Nº 5, Madrid, mayo 1992, pp. 43-77.

-------- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona, Anthropos, 1987.

Schérer, René. *La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*. Madrid, Gredos 1969.

Schütz, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974

-------- *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974

-------- *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Paidós, 1972

Ströker, Elisabeth. *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt, a.M., Klostermann, 1987.

Sukale, Michael. *Denken, Sprechen und Wissen.* Tübingen, Mohr, 1988.

Szilasi, Wilhelm. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

Tran-Duc-Thao. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires, Nueva Visión 1971.

Varios autores. *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont.* Buenos Aires, Paidós, 1968.

Villoro, Luis. *Estudios sobre Husserl*. México, Unam, 1975.

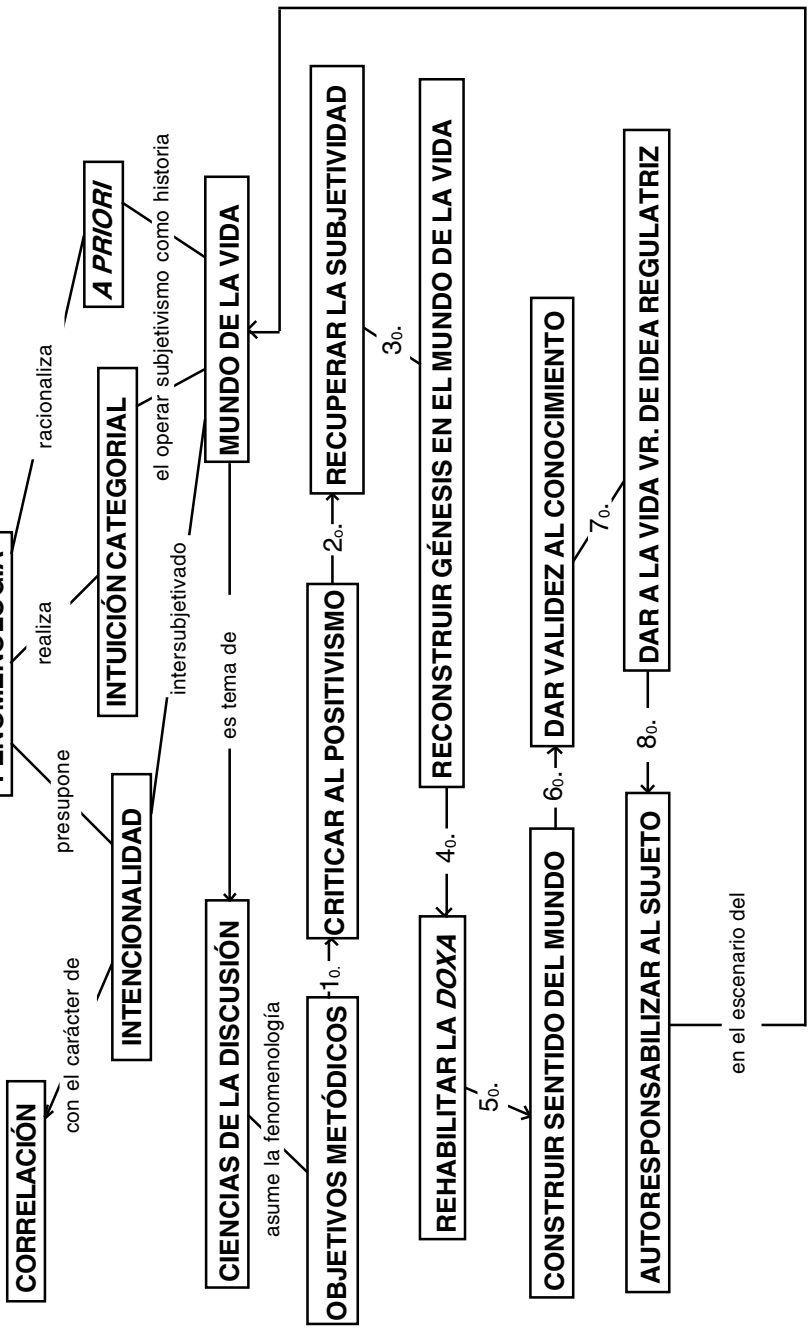
Xirau, Joaquín. *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires, Troquel, 1966.

Preguntas

1) Caracterice con sus propias palabras "el mundo de la vida".
2) Describa cinco conceptos fundamentales de la fenomenología en relación con las ciencias de la discusión.
3) Indique las diferencias entre el planteamiento fenomenológico y el de Kant con respecto a las ciencias de la discusión.
4) Señale en qué consiste la crítica de Husserl al "positivismo científico".
5) ¿Cómo enfrenta la fenomenología la "crisis de la modernidad"?

Lectura complementaria Nº 2

En Ideas y valores. (42-45) 73-75; págs. 61-76. (Trad. Guillermo Hoyos Vásquez).


FENOMENOLOGÍA
racionaliza
A PRIORI
realiza
INTUICIÓN CATEGORIAL
el operar subjetivismo como historia
presupone
intersubjetivado
MUNDO DE LA VIDA
CORRELACIÓN
con el carácter de
INTENCIONALIDAD
es tema de
CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN
asume la fenomenología
OBJETIVOS METÓDICOS
1o.
CRITICAR AL POSITIVISMO
2o.
RECUPERAR LA SUBJETIVIDAD
3o.
REHABILITAR LA DOXA
4o.
RECONSTRUIR GÉNESIS EN EL MUNDO DE LA VIDA
5o.
CONSTRUIR SENTIDO DEL MUNDO
6o.
DAR VALIDEZ AL CONOCIMIENTO
7o.
AUTORESPONSABILIZAR AL SUJETO
8o.
DAR A LA VIDA VR. DE IDEA REGULATRIZ
en el escenario del

CAPÍTULO TRES

El "giro lingüístico" y las "ciencias de la discusión"

Capítulo 3

El "giro lingüístico" y las "ciencias de la discusión".

> "Todos los filósofos lingüísticos hablan acerca del mundo por medio de un hablar sobre el lenguaje apropiado. Éste es el giro lingüístico, la táctica fundamental a manera de método, sobre el que están en acuerdo los filósofos del lenguaje ordinario e ideal" [117].

La preocupación central de la filosofía se va desplazando. Si en un momento lo fue el ser, con cualquiera de las tematizaciones de la metafísica, o en otro la subjetividad humana, vista como autoconciencia o como reflexión solitaria, ahora se encuentra un horizonte desde el cual se procura dar fundamento a lo que se dice de la realidad, a la manera como se racionaliza la experiencia individual y colectiva.

La búsqueda de un fundamento, si es que valiera la pena establecerlo, se tiene que ubicar en el contexto de la manera como se *habla* de la realidad, de la experiencia, de la vida.

El "giro lingüístico" es una renovación de las posibilidades de la reflexión frente a los fracasos sucesivos de la filosofía por encontrar un 'punto arquimédico' del cual se pudiera derivar toda restante elaboración. En suma, lo pretendido por el ***more geometrico*** y su respectiva quiebra, que suponía la posibilidad de derivar toda comprensión a partir de principios o de "ideas claras y distintas", se declara en quiebra. Tales principios habrían de darse al sujeto que, por su reflexión, fuese capaz de realizar el "heroismo de la razón".

[117] Bergman, G. *Logic and Reality*. Madison, The University of Winscossin Press, 1964; pág. 177.

Puesto en cuestión el proyecto heróico de la razón y la pretensión arcóntica de la filosofía queda el mundo de la experiencia social, política, ética; queda, en fin, la perspectiva tanto de una teoría crítica de la sociedad como de un desarrollo sistemático de las *ciencias de la discusión*. Ahí, sin ***more geometrico demostrata***, se tiene que continuar con una tarea: esclarecer el sentido de la vida personal y comunitaria. No queda a qué ni a quién apelar. Esta situación configura una posibilidad: seguir hablando, procurando hacer comprensible y razonable la interacción.

Si no hay un criterio último que permita dirimir las cuestiones, queda en evidencia la necesidad de establecer el ámbito donde se puede construir el entendimiento. Queda, igualmente, el horizonte de constitución de un campo para dirimir los interrogantes, a saber, el campo de las *ciencias de la discusión*. La comprensión de la experiencia sólo se puede lograr ahí, en este nuevo estatuto de la razón, a saber, en el diálogo, en la interacción, en la intersubjetividad.

Frente a un pensamiento fuerte, derivado de una racionalidad demostrativa; queda ahora la perspectiva de una racionalidad débil que da, incluso, campo para que se exponga hasta la "razón de los vencidos". El "giro lingüístico" es el desplazamiento de la hegemonía en el discurso hacia la democratización de las posibilidades argumentativas[118].

En consecuencia, y por lo pronto, debe advertirse que si bien hay numerosos antecedentes de las *ciencias de la discusión*, éstas hubieron de requerir hasta el "giro lingüístico" para tener, propiamente, su emergencia y proyección realizativa. Las *ciencias de la discusión* al mismo tiempo son una conformación del plano, o si se prefiere: del 'pliegue discursivo', como la rehabilitación sistemática de los temas sobre los que debe recaer el mentado discurso.

Hay que considerar dos aspectos del "giro lingüístico" que dan contenido a las *ciencias de la discusión*, a saber, su dimensión metódica y su dimensión temática. Nuestro punto de vista es que la primera se abre a partir de la concepción de los 'juegos de lenguaje' y

[118] "Nadie como Wittgenstein fue consciente de los límites del lenguaje, aunque se empeñara en vaciar la realidad de racionalidad ese continente del silencio o del olvido".

Cf. Mate, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos, 1991, pág. 235n.

la segunda está relacionada con la manera como el lenguaje es la 'esfera de intersubjetividad' misma.

3.1. La emergencia del "giro lingüístico".

Uno de los problemas que se ha planteado la filosofía a raíz de la prioridad que ha tomado el lenguaje es el del método. Éste se ha convertido en preocupación toda vez que se formula la meta de encontrar alternativas para hallar acuerdos o, por los menos, entendimiento sobre los tópicos que entran en la discusión[119].

Richard Rorty, en 1967, desarrolló una introducción para una antología *sobre El giro lingüístico* (***The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method***). Desde entonces en la filosofía de todas las culturas y de todas las tendencias el carácter esencial del tema quedó establecido. Quizá la razón más honda para que ello hubiese ocurrido radica en que dentro de su formulación final, Rorty considera cómo la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje ordinario y la filosofía del lenguaje ideal entran en la disputa sobre el sentido y el alcance de esta cuestión[120].

Es obvio que una antología sobre una determinada cuestión no puede realizarse hasta tanto ella misma no ha sido tematizada y, en cierto modo, sistematizada. La importancia del planteamiento de R. Rorty radica en que sobre la bibliografía, prácticamente de lo corrido del siglo, propone tanto unas categorías como una aplicación de las mismas al conjunto de la literatura producida en este contexto.

El "giro lingüístico" no puede ser tomado como una propuesta homogénea, tampoco como una posición esclarecida y, de una vez por todas, consolidada. Parte del problema que se tiene que abordar es, precisamente, cómo se atempera esta primacía del lenguaje en distintas perspectivas del pensamiento tanto filosófico como del que se ubica en las llamadas "ciencias sociales".

La experiencia lingüística se realiza como juego de intenciones; es decir, no sólo jugamos al lenguaje –como nos enseñara L. Wittgenstein–: ponemos en la experiencia

[119] Rorty, Richard. *El giro lingüístico*. Barcelona, Ed. Paidós, 1990; pág. 47-48.

[120] Cf. *ob. cit*,, pág. 117.

intersubjetiva en juego expectativas, horizontes y pretensiones, es decir, 'intenciones'. En fin de cuentas, no sólo experimentamos '*actos de habla*', sino también y esencialmente: *voluntad de expresión*, de realización, de vida. De ahí la necesidad de ver cómo se comporta el "giro ético" frente al "giro lingüístico" en el campo de las ciencias de la discusión.

3.1.1. Sentido del lenguaje como tema del análisis filosófico[121]

"La filosofía –como decía M. Merleau-Ponty– no es un cierto saber, es la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber"[122]. A partir de esta comprensión se la puede presentar, primordialmente, como una *actividad descriptiva*, esto es, como un esfuerzo permanente por crear visibilidades con el lenguaje. La *descripción* se debe caracterizar porque toma algunos temas y vuelve sobre los mismos desde distintas perspectivas. Por ello, en este horizonte, más que interesar la filosofía sistemática, se tiene el objetivo de que ella sea temática y, en consecuencia, rigurosa.

En fin, se trata –como dice Husserl– de "ir a las cosas mismas", de conocerlas por experiencia propia. En el caso del lenguaje parece especialmente posible practicar este principio. Para estudiar el habla, el sentido y lo que ella significa cada quien puede experimentarla directamente. En cada aproximación a esta 'cosa misma' que es el lenguaje, éste se revela en su carácter intersubjetivo; al tiempo que se ve cómo el lenguaje es operador y dispositivo de acuerdo, es decir, tanto de entendimiento como de disentimiento. En suma, él se revela como asunto central de las *ciencias de la discusión*.

Al estudiar el lenguaje se pretende *describir* su doble operar subjetivo/intersubjetivo. La investigación sobre el tema ha permitido experimentar y ver cómo la intencionalidad en el lenguaje es un aspecto que debe tener mayor explicitación[123] si se quiere llegar a comprender la operación de comunicación, conocimiento y acción que se propicia a partir de él.

---

[121] Para la elaboración de lo restante de este capítulo hemos tomado como base: Vargas Guillén, Germán. *Juegos de lenguaje y mundo de la vida. Perspectiva de un diálogo entre fenomenología y analítica*. En: *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXV (103) 93; págs. 7-43 & *Intuición, lenguaje e intencionalidad*. En: *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXV (104-105) 93; págs. 265-313.

[122] Cf. *El filósofo y la sociología*. En: Signos. Barcelona, Seix Barral, 1.964; pág. 133.

[123] Cf. SEARLE, J. *Intentionality*; Cambridge, 1.983; y, Bühler, K. *Sprachtheorie*, Jena, 1934.

Otro aspecto del lenguaje se puede tematizar con la misma pretensión: su relación con la intuición. En algunos análisis previos se ha planteado[124] que la tarea filosófica se debe orientar al desarrollo de una *crítica de la razón intuitiva*. Este propósito tiene un escollo que se puede resumir así: para llevarlo a cabo es preciso una aclaración del lenguaje dado que sólo mediante éste se puede acceder a la intuición; pero, por otra parte, la intuición misma es la base de todo operar lingüístico. El terreno en que se realiza tanto el acceder como el operar referidos es, precisamente, el de la acción, el de la experiencia compartida; este terreno es, exactamente, el campo de las *ciencias de la discusión*.

La intuición es una experiencia que lleva a sugerir modos de ser universalmente dables. Se puede afirmar que a partir de esta experiencia operan tanto la razón como la razonabilidad humana; que la tarea de ampliar el concepto de razón puede hallar una fuente en la intuición.

3.1.2. Algunos vaivenes de la reflexión filosófica sobre el lenguaje.

Podría localizarse como primera apertura a la temática, en términos filosóficos estrictamente descriptivos, la publicación en 1918 del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein; allí llamó la atención dicendo: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (5.6)" [125].

Desde la radicalidad de este punto de partida, posteriormente él mismo inundó la filosofía con el tema del lenguaje al hacer la siguiente reflexión: "La filosofía, tal como nosotros utilizamos la expresión, es una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión.

Quiero que recuerden ustedes que las palabras tienen los significados que nosotros les hemos dado; y nosotros les damos significados mediante explicaciones" [126].

---

[124] VARGAS Guillén, Germán. *Ser y conocer. Esbozo de una investigación fenomenológica sobre la relación lenguaje-intuición como ontología del ser*. En: Franciscanum. *Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXIII (97) 91; págs. 43/85.

[125] Como se sabe, esta proposición no data de 1918 (año de la terminación del Tractatus), sino de (23-5) 1.915, como se puede constatar en el *Diario Filosófico* de L. Wittgenstein.

[126] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuaderno azul*. En: *Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Ed. Técnos, 1976; pág.56.

Y, más adelante, en la *Investigaciones filosóficas* se dio a la tarea de mostrar una manera de volver al tema con indicaciones como las siguientes:

"Lo que hay que aceptar, lo dado, –podríamos decir– son formas de vida[127].

(...) imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida[128].

(...) la expresión juego de lenguaje debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.

Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros" [129].

A partir de Wittgenstein cabe tener unos presupuestos como los siguientes:

. Que el lenguaje es el todo de la experiencia humana.

. Que el lenguaje es la experiencia subjetiva de comprender y otorgar (o construir) sentidos que pueden ser significados compartidos intersubjetivamente.

. Que el lenguaje sólo 'funciona' situada y situacionalmente.

Aparece como resultado una serie de cuestiones relacionadas con el darse subjetivo del lenguaje. Éstas quizá se puedan afrontar desde la fenomenología de E. Husserl, pues en ella se tiene como presupuesto al lenguaje. Sus señalamientos –entre otros– son:

[127] Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Ed. Crítica, 1988, II, § XI, pág. 517.

[128] *Ob. cit.*, I, §19; pág. 31.

[129] *Ob. cit.*; I, § 23; 39.

. Que también todo operar corporal es lingüístico; es decir, que se puede hablar del cuerpo como lenguaje[130].

. Que en todo juego lingüístico es necesario mantener a la vista las intencionalidades de quienes (es decir, de las subjetividades que) interactúan[131].

. Que, fundamentalmente, el sentido y la significación están determinados por la intencionalidad[132].

. Que el lenguaje es la estructura de la intersubjetividad[133].

. Que el mundo, la experiencia subjetiva/intersubjetiva, se da lingüísticamente[134].

Estos resultados, a diferencia de los ya resaltados a partir de Wittgenstein, no aparecen como fruto de una investigación específica sobre el lenguaje; se dan en el contexto del estudio fenomenológico-genético de las ciencias (especialmente, de la matemática, de la geometría, de la lógica y de la psicología). Con esto se hace visible que Husserl, no tiene propiamente hablando, una teoría lingüística[135]; pese a haber tematizado la lógica en tres obras[136].

---

[130] HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Ed. Crítica, 1991; § 28, pág. 112; y, *Lógica formal y lógica trascendental*. México, UNAM, 1962; § 70, pág. 186.

Teniendo en cuenta que Husserl no fue explícito en tematizar el lenguaje, puede decirse que el desarrollo teórico de esta cuestión se encuentra más cabalmente expresado en las investigaciones de M. MERLEAU-PONTY.

Cf. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Ed. Península, 1975; pág. 191 y ss.

[131] HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Ed. Técnos, 1986. § 9; pág. 30.

[132] Cf. HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Revista de Occidente, 1976. Investigación VI; § 28, pág. 666.

Cf. BERNET, Rudolf.*Bedeutung und intentionales Bewußtsein. Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens. Im: Phänomenologie Forschungen*. Band 8: Studien zum Sprachphänomenologie. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1.979; s. 31/64.

[133] Cf. *Lógica formal y lógica trascendental*. Ed. cit., § 96a, pág. 248ss.

[134] Cf. HUSSERL, Edmund. *El origen de la geometría*. En: Ciencias Humanas. 2 (2) 82; págs. 49-72.

[135] Cf. HOYOS Vásquez, Guillermo. *Postmetafísica vs. Postmodernidad: El proyecto filosófico de la Modernidad*. En: *Praxis Filosófica*. Nueva Serie (2) 92; págs. 3/36.

Allí se señala: «La pregunta es si el mundo de la vida como tema de la filosofía puede ser reducido a correlato universal de una conciencia monológica (...)» (pág. 28).

[136] *Investigaciones lógicas* (1900/1); *Experiencia y juicio* (1916/20) y *Lógica formal y lógica trascendental* (1920).

Igualmente, se ha constatado la preocupación de J. Habermas[137] por comprender filosóficamente el tema del lenguaje, sobre todo a partir del diálogo y la crítica que ha establecido con respecto a la filosofía analítica (de: J.L. Austin, P.F. Strawson, J.R. Searle). Los resultados de la investigación habermasiana ofrecen perspectivas para 'superar' las tensiones a que se ve abocado el estudio filosófico del lenguaje. De esta perspectiva se pueden señalar o destacar algunas tesis:

. El lenguaje tiene como ***télos*** inmanente el entendimiento[138].

. El habla se despliega bajo las presunciones de: normatividad, veracidad, verdad, sinceridad y rectitud[139].

. "Todo análisis de los procesos de entendimiento se guía por intuiciones" [140].

. "Cuanto más discurso, tanta más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia" [141].

. "Los participantes en la interacción no pueden ejecutar actos de habla que tengan efectos coordinadores sin suponer a todos los implicados un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, cuyos hilos (...) afluyen en cada caso a la situación de habla, y céntricamente anclado en el propio cuerpo" [142].

En la diversidad de estos tres enfoques (Wittgenstein, Husserl, Habermas) se puede ver cómo el estudio del lenguaje se asume como asunto de la vida diaria, como estructura del mundo vital, como acontecimiento intersubjetivo, como darse de la subjetividad, en suma, como campo de las *ciencias de la discusión*.

[137] Cf. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Bs. As., Ed. Taurus, 1989.
El pensamiento postmetafísico. Madrid, Ed. Taurus, 1990.

[138] Cf. Habermas, Jürgen. *El pensamiento postmetafísico*. Madrid, Ed. Taurus, 1.990; pág. 71, 79 y 133,

[139] *Ob. cit.*, pág. 82.

[140] *Ob. cit.*, pág. 138.

[141] *Ob. cit.*, pág. 181.

[142] *El discurso filosófico de la Modernidad*. Bs. As., Ed. Taurus, 1989.; pág. 414.

Wittgenstein, en 1918, se había propuesto: "trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar unos límites al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de ese límite, y tendríamos que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar". No quiso vérselas con lo impensado. Husserl, en cambio, ha dicho: "ser racional es querer ser racional; (...) ser hombre es serlo en un sentido teleológico"[143].

Mientras el primero enseñó que "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (***Tractatus***; 7); la invitación fenomenológica es a 'apalabrar' la viviencia, a otorgarle un sentido por el habla, a constituir significados que se puedan compartir intersubjetivamente. Se constata, pues, que con las indicaciones del primero se toma el camino de una metódica, mientras el del segundo abre una temática.

Describir las relaciones entre lo dado intuituivamente como sentido de/en/a la experiencia es 'cosa misma' de las *ciencias de la discusión*; para ello se presentan dos operaciones que configuran y dan consistencia a la intuición, a saber: la intencionalidad y la comunicación. Con la primera se hace una aproximación sistemática a unas dimensiones estrictamente subjetivas, en cierto modo, no expresables; en cambio, con la segunda se trata el ***plus*** de la experiencia subjetiva en el cual se 'retrata' o se intenta retratar la vivencia mediante el 'relato'.

La exposición sistemática de la diferencia existente entre la intersubjetividad y la intrasubjetividad revela cómo con la primera se menciona la 'comunidad monadológica' de los 'yoes' que se mantienen individuados en un vivir al lado de los otros, con los otros, para los otros, sin llegar, por ello, a perder el carácter y la estructura 'yóica'. El término intrasubjetividad menciona, en cambio, la confusión a que da lugar la suposición 'comunicacional' que pretende disolver el yo, indiferenciarlo, hacer transparente la subjetividad y permitir que se haga consensual el vivir comunitario.

En el campo de las *ciencias de la discusión*, el intuir se tiene que estudiar en las siguientes direcciones: (a) como referente de todo predicar, y aquí como vivencia lingüística pre-predicativa cotidiana; (b) como localidad de desarrollo y desenvolvimiento del

[143] HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ed. cit.; § 73, pág. 283. V.e. Elsa Tabernig.

conocimiento, y aquí como vivencia cognoscitiva; (c) como presupuesto de la interacción comunicativa y comunitaria, y aquí como vivencia ética que racionaliza el horizonte de la interacción; en fín, (d) como intencionalidad o relación de la mención con lo mentado.

En la experiencia subjetiva el lenguaje por una parte permite 'racionalizar' lo dado intuitivamente y, en ese mismo acontecimiento, modificar intencionalmente el sentido de la experiencia.

Por vía del estudio del lenguaje, de cómo opera él tanto en la reflexión como en el relato, como en el intento de hacer visibles o comprensibles las vivencias a los demás, emerge un aspecto ambiguo y aún paradójico, a saber: que *nos comunicamos y no nos comunicamos*. A esto es a lo que –siguiendo en unos aspectos la tradición fenomenológica– se llama *solipsismo trascendental*[144] y, en algunos casos, *fundamental*. No obstante, se debe enfatizar el que la intersubjetividad se da como sedimento de los 'yoes' que se afirman el uno frente al otro.

Este asunto ha sido recientemente puesto en juego[145]. En esta perspectiva, fenomenológica, a diferencia de la posición analítica en donde se estudia el yo que habla de sí como siendo sí (identidad) a pesar de las variantes (variaciones esenciales en el tiempo); se toma como tema la conciencia, es decir, se sostiene como foco de estudio el llevar a cabo una analítica de la conciencia; por ello, tiene que ver con la forma como con el devenir, con el darse temporal de la experiencia, se va constituyendo como tal (la conciencia de mundo).

Esencial al vivir anónimo, al operar anónimo del yo acontece y acompaña un llenarse de sentido o realizar un significado, según sea el caso, dentro de la experiencia concreta, mundano-vital. El yo se desplaza de manera continua de un extremo al otro. Queda, no obstante, la pregunta: cuando el yo, en cualquier acto enunciativo, dice yo, ¿qué intenciona?

[144] En este punto es necesario diferenciar: *solipsismo vulgar, solipsismo trascendental y solipsismo metodológico*. Cf. FODOR, Jerry. *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*. En: *The Behavioral and Brian Sciencies*. (3) 80; págs. 63-73.

BOTERO, Juán José. *Algunas tendencias en filosofía de la mente*. En: *Ideas y valores*. (87/8) 92; págs. 59-88. (Vid. p. 78 y ss).

[145] TUGENDHAT, Ernest. *El papel de la identididad*. En: *Ideas y valores*. (83/4) 90; págs. 3-14.

Ahí comienza una crítica del operar intuitivo de la razón y de la *razón intuitiva*, como tarea de las *ciencias de la discusión*, para ver cómo opera la intuición frente a diversos modos de experiencia.

3.2. Juegos de lenguaje y mundo de la vida

Los juegos de lenguaje son una de las cuestiones que más han impactado de la teoría de Wittgenstein. Sobre éstos hay, también, una caracterización hermenéutica; señalemos, de paso, cómo H-G. Gadamer ve tanto la posibilidad de aproximarse como de distanciarse, fenomenológicamente, de Wittgenstein en lo que dice relación a la teoría de los *juegos de lenguaje*:

"Tengo que destacar, pues, que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos".

(Nota:) "Éste es el motivo por el que el concepto de los «juegos lingüísticos» de L. Wittgenstein me resultó muy natural cuando tuve noticia de él"[146].

Y mucho más adelante en la misma obra indica:

"El concepto del juego, extraído por mí hace decenios de la esfera subjetiva del «instinto lúdico» (Schiller) para utilizarlo en la crítica de la «distinción estética», implica un problema ontológico. Pues en este concepto se encierra el juego recíproco de acontecer y comprender, pero también los juegos lingüísticos de nuestra experiencia del mundo en general, tal como los ha tematizado Wittgenstein con una clara intención de crítica a la metafísica"[147].

Estas dos caracterizaciones permiten ver que se pueden tematizar fenomenológicamente los *juegos de lenguaje*. Parece, sin embargo, que en el caso de Gadamer importaba, simultáneamente, demostrar el conocimiento de la teoría de Wittgenstein al respecto; y, mostrar un horizonte de diálogo usando la denominación con una semántica distinta de la que ofrece ese autor; y, finalmente, se toma distancia de él por la crítica ejercida a la metafísica.

[146] *Verdad y método*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1984; pág. 19

[147] *Ob. Cit*. pág. 648.

Aquí se presenta una caracterización de los *juegos de lenguaje* que propuso Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*. Veremos, pues, que ellos, estudiados en función de las *ciencias de la discusión*, abren las perspectivas metodológicas para describir, comprender y, finalmente, buscar alternativas para evitar malos entendidos provenientes de visiones ajenas a la temporalidad y enraizadas en la esencialidad metafísica del ser o de la conciencia, con su consecuente estatismo.

3.2.1. Antecedentes:

Desde la tradición fenomenológica se ha intentado:

> . Desarrollar una crítica del pensamiento de L. Wittgenstein en razón de las posibilidades de 'leer' su teoría como un reducto del solipsismo moderno[148].
>
> . Establecer las complementariedades entre algunas de las tesis analíticas y las fenomenológicas[149].

Sin embargo, el tema del lenguaje como intersubjetividad ha sido poco estudiado en la concomitancia que ofrece para estas dos tendencias; pese a que tanto en la fenomenología como en las diversas comprensiones analíticas se usa esta denominación.

Si se desarrolla un estudio comparativo entre Husserl y Wittgenstein se pueden encontrar semejanzas en la temáticas y aún en las fases por las cuales cursaron sus respectivas trayectorias intelectuales, a saber:

[148] Cf. VAN PEURSEN, C.A. *Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein*. En: *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. XX.

[149] Cf. RICOEUR, P. *Discurso y comunicabilidad*. En: *Universitas Philosophica* (11-12) 88/89; págs. 67-88.

a. El estudio del polo objetivo o la intencionalidad de asegurar la 'objetividad' de la lógica y la independencia de ésta con respecto al sujeto[150].

b. El estudio del *polo subjetivo* o el reconocimiento del sujeto fundador del conocimiento; en particular, en el desarrollo de sus tesis a este respecto tiene sentido ver el carácter que uno y otro autor consolidaron para la denominación '*yo*'; para ambos, históricamente y sobre esta materia, ha cabido hacer notar una función del solipsismo.

c. La unificación de los *polos subjetivo-objetivos*: a través del *mundo-vital* en fenomenología y los *juegos de lenguaje* en Wittgenstein; o, la comprensión del lenguaje como estructura intersubjetiva.

En el desarrollo de la tradición filosófica se han formulado interrogantes provenientes de la tradición fenomenológica a los analíticos y viceversa. En resumen, las cuestiones para estudio se podrían formular así:

. Desde la *fenomenología genética a la analítica*: ¿qué validez puede tener una comprensión del mundo que haga abstracción de los puntos de vista históricos?

. Desde la *analítica a la fenomenología genética*: ¿qué validez puede tener una reconstrucción histórica si quien la hace se encuentra situado (sincrónicamente) en el juego del lenguaje presente?

3.2.2. La noción juego de lenguaje

"(...) pregúntate si nuestro lenguaje es completo -si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?). Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas,

[150] En este respecto el parangón se puede examinar entre *Investigaciones Lógicas* y el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y ésto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes" [151].

La noción *juego de lenguaje* designa una construcción de contextos de significación dentro de los cuales adquiere sentido y orientación todo intento de comunicación. Mas, y esto es lo que quiere designar de manera estricta, tal contexto no obedece a leyes determinadas o determinables de antemano. Es durante el juego mismo cuando se crea el contexto y las reglas con las cuales se desenvuelve; la estructuración 'normatizada' del juego aparece como arreglo inherente al mismo.

Aquí aparece un problema que induce a determinaciones y estilos en la forma de aproximarse al *juego*. O bien: se acepta que él deviene regulado, o se pretende regular anticipativamente, o se infieren las reglas una vez jugado.

En el primer caso, el juego se vive, sin más. Obra allí 'naturalmente' todo sujeto hasta tanto no se presente alguna dificultad que obligue a explicitar el ***modus operandi*** que le es implícito.

En el segundo caso, se procede creando artificial, arbitariamente y ***a priori***, un 'orden'.

En el tercer caso, se crea un juego lingüístico que explicita un juego ya jugado; es un estudio ***a posteriori***.

¿Qué hacer ante estas tres posibilidades? La decisión aparentemente está en manos del jugador. Sin embargo, se debe notar que, aunque crea en la posibilidad del segundo y tercer caso: toda regulación es construida en el juego. No antes y tampoco fuera de él. En la pretensión apriórica se quiere tener reglas anticipadamente, pero se olvida que discutir las reglas por medio de las cuales discurrirá cualquier juego lingüístico futuro es, en sí, un juego lingüístico. En la pretensión de explicitar ***a posteriori*** se tiene, en rigor, un metalenguaje.

El carácter *lúdico* de todo lenguaje, hace del juego una de sus notas invariantes o esenciales. Pero, digámoslo más exactamente, *de la esencia del lenguaje es que sólo*

[151] Cf. Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Ed. cit., I, § 18; pág. 31.

*existe en el proceso comunicativo, bien sea que se trate del acto de habla (**locucionario**), de la expresión (ilocucionario) o de la sedimentación lingüística (**perlocucionario**)*. Ahora bien, el jugador juega algo y con *alguien*.

3.2.3. Juego de lenguaje y vida.

a) El juego de lenguaje se refiere al mundo de la vida:

"Al hablar podemos referirnos a un objeto señalándolo. El señalar es aquí una parte del juego de lenguaje"[152].

La noción básica de *juego de lenguaje* conduce a preguntar: ¿En qué momento comienza?, ¿bajo qué condiciones se desenvuelve?, ¿cómo se 'regula' internamente? Estos cuestionamientos ponen de presente la posibilidad de remitirse a la caracterización de la génesis del *juego*. En rigor, este tipo de búsqueda desborda la conceptualización adquirida de éste, pues, conduce a la aclaración del proceso desenvuelto en cualquier tipo de *juego*. Tal aclaración se logra por la vía de la descripción. Así, poner énfasis en el sentido y en el significado es una apertura al *juego* en cuanto en él se tiene una construcción subjetiva que se expone para los demás. El papel del referente se ve desde una perspectiva en donde no cabe el realismo entendido como las ideas en las cuales se presupone que la facticidad imprime notas o caracteres al sujeto para que éste la reproduzca.

El recurso al referente y, en consecuencia, a la ostensión sólo cumple algún papel cuando el sujeto quiere poner en evidencia aquello de que habla; o, cuando prefiere su uso al empleo del sujeto en la oración; o, cuando le sirve para minimizar la equivocidad de una expresión. El lenguaje, por tanto, no es una simple pintura de la realidad. Su carácter fundamental es el de sedimentación de la experiencia humana que deviene de la atribución de sentido que el sujeto dona a la facticidad. Sin embargo, tal sentido sólo se hace significado compartido cuando se vive un juego de lenguaje; esto es, cuando el sujeto que suscita o sugiere una significación la expone comunicativamente en la relación con los demás. Por ello, la ostensión no es demostración; sólo parte de un juego de lenguaje. La ostensión sólo cumple el papel de sujeto cuando, con efecto, reemplaza a aquél; en otro caso la ostensión es inesencial.

[152] *Ob. cit.*, I, § 669; pág. 399.

Con esto se puede llegar a entender que un juego de lenguaje no sólo es una mediación de tipo fonética. Aunque el lenguaje se ha estudiado siguiendo la estructura del habla, ella no lo abarca totalmente. esto da lugar a pensar en el *lenguaje indirecto* para referir todos los actos lingüísticos y las acciones comunicativas que tienen formas diversas del habla.

Wittgenstein, sin embargo, destaca la expresión: ... "al hablar". Esta aproximación da lugar a preguntarse: ¿A partir del habla se estructura toda la acción comunicativa, todo juego lingüístico?, ¿contiene el habla la estructura básica de toda operación lingüística?, ¿son, por ejemplo, los gestos, las señales, etc., una *extensión* del acto de habla?

b) Sobre el mundo de la vida se habla con lenguaje cotidiano:

"Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos'. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*" [153].

Esta indicación da lugar a entender que, sin más, se juega; esto es, que en el juego convergen todas las dimensiones lingüísticas que pueden tener la función de aclarar el proceso comunicativo, la interacción con los demás. No vale la pena, en este contexto de discusión, buscar la génesis; tampoco establecer lo invariante o esencial de esta acción. Basta con mirar a cualquier juego y observar que allí se ha dado una interacción significativa o constituyente de sentido.

Aquí, pues, el sentido de la mención *'protofenómeno'* indica la necesidad de ubicar un *punto cero* de inicio. Éste sólo puede ser el momento en el cual el *juego* se inicia. Antes: no hay de qué hablar; después: se crea un juego sobre un juego ya jugado. La indicación hace del juego el comienzo y el fin de todo el proceso de la interacción, pues sólo lo que ocurre en el desenvolvimiento del mismo es lo que se puede designar como acontecimiento comunicativo.

La significación del mundo y su respectiva comprensión sólo deviene *inmanente* con el *juego de lenguaje*. ¿En qué medida cabe hablar de éste como conciencia?; más aún,

[153] *Ob. cit.*, I, § 654; pág. 395.

¿qué diferencia puede establecerse entre conciencia y lenguaje?; acaso la vivencia misma, la toma de posición subjetiva o la reflexión ¿no aparecen como acontecimiento lingüístico? La estructura del habla, que se nos aparece inmediatamente como básica, está soportada en una estructura más radical: la de la vivencia. Así podemos leerlo, en primera instancia, de la sugestión de Wittgenstein sobre el aprendizaje del lenguaje:

c) El lenguaje es una estructura original del mundo de la vida:

"(...) todo el proceso del uso de palabras (...) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos *"juegos de lenguaje"* y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

"Llamaré también 'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido"[154].

Así se nos descubre que el habla no es una entidad autónoma, es decir, en ella no se puede 'crear' el mundo. Al contrario, el mundo se presupone dado de manera absoluta. A partir de ésta el sujeto constituye significaciones al atribuir sentido a lo circundante.

Aprender, en general, es entrar en el juego de lenguaje en el cual lo dado del mundo ha sido denominado. En su carácter *'primitivo'* y ya culturizado radica el comienzo del juego; para que un jugador pueda construir nuevas significaciones o para que pueda entrar en antagonismo con los sentidos de que se ha dotado al mundo, es necesario poseer competente dominio de las designaciones que se ha dado, es necesario que lo vivido se nombre y que el nombre sea compartido.

Mas, la apropiación de competencia lingüística implica las polaridades del lenguaje y la acción, esto es, el nombre y aquéllo que se nombra. El juego de lenguaje es la trama y la urdimbre que teje la correlación, la mutua implicación y la interdependencia de esas polaridades.

Hablar, por ejemplo, hace evidente lo que se nombra; pero, en igual sentido, es en sí el despliegue de una toma de posición subjetiva que destaca el horizonte de la experiencia vivida por él. Al hablar, tal horizonte se expone ante otro; se hace vida para otros.

[154] *Ob. cit.*, I, § 7; págs. 23/25.

El juego primero, inicial o primitivo, permite la construcción de juegos cada vez más complejos. Para que esta operación constructiva tenga efecto, lo referido en el lenguaje primitivo adquiere el carácter de presupuesto. Así, la construcción ocurre como vivencia que se menciona o se denomina y sobre la cual se procede en adelante como presupuesto para el despliegue de operaciones cognoscitivas que buscan dar mayor comprensión sobre las vivencias de base.

Así, en el lenguaje se sedimenta la experiencia. Tal sedimentación ocurre o bien cuando se da la mención inicial, o bien cuando sobre ella se despliega una caracterización proposicional compleja[155]. De esta forma, aprender un lenguaje es hacerse a la tradición dentro de la cual se han sedimentado unas especificidades de la significación dada a la experiencia.

d) El lenguaje es escenario para la duda en la experiencia del mundo de la vida:

"(...) el proceso de nuestro juego de lenguaje se basa siempre en una presuposición implícita. (...)

¿No existe una presuposición donde existe una duda? Y la duda puede faltar por completo. La duda tiene un final" [156].

El papel del presupuesto es el de fundamento sobre el cual se asienta la construcción del juego. Para iniciar un proceso comunicativo es necesario tener algo que se quiere expresar. En ese proceso se espera realizar la aclaración de lo intencionado en la expresión para que otro se acerque a la significación y se la apropie. La comunicación se desenvuelve en el esfuerzo de que quien intenciona la significación la vea realizada como apropiación por otro.

La duda entra en el juego lingüístico como control crítico. Quien se expresa presupone fallas en sus expresiones y procura subsanarlas hasta que el otro capte plenamente el sentido intencionado. El interlocutor opera cuestionamientos que manifiestan dudas en su comprensión o en la manifestación del hablante (o de quien, en general, se expresa).

---

[155] Así queda nuestra interpretación de la discusión entre enunciados de 1a., 2a. y 3a. clase o nivel que se sugiere en la tradición analítica. Específicamente, cf.:

QUINE, W.V.O. *Dos dogmas del empirismo*. En: *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Ed. Orbis, 1984; págs. 49 á 81.

[156] Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Ed. cit. II, § V; pág. 421.

La duda es realizada por el sujeto voluntariamente. Quien se expresa pone libremente en discusión sus propias expresiones. Quien recibe una expresión delibera libremente sobre ella. Uno y otro fundamentan de esta manera su toma de posición subjetiva.

Mas, la duda tiene un final. Cuando alguno de los interactuantes *presupone* que se ha hecho entender o ha entendido, respectivamente, cesa la duda. Sobre lo *supuestamente* cierto se recrean y construyen nuevas significaciones. Esta construcción se ofrece como obra voluntaria del sujeto.

La polaridad de la duda se complementa con la de la certeza. La duda busca el surgimiento y la sedimentación de la certeza. Sobre ésta se recrea constructivamente en el esfuerzo de enriquecer o de ampliar la significación. La certeza se convierte en un horizonte al que tiende la operación cognoscitiva. Más aún, la evidencia que puede ofrecer la ostensión o la mostración indicativa, se traduce en términos de certeza que supera la duda en un juego de lenguaje determinado.

e) El juego de lenguaje propicia la comprensión común en el modo de certeza:

"El género de certeza es el género de juego de lenguaje. (...)No somos conscientes de la indescriptible diversidad de todos los juegos del lenguaje cotidiano porque los vestidos de nuestro lenguaje los igualan a todos"[157].

Esta forma de referirse a la certeza[158] conduce a plantearla como el terreno de superación de la duda que caracteriza la vivencia prepredicativa. Es como si en el puro vivir se tuviese un haz indeterminado de fenómenos que afectan contingentemente la existencia humana; y, sobre esa pluralidad de las formas como se da el mundo se pusiese un orden con el juego lingüístico.

---

[157] Ob. cit., II, § V; pág. 421.

[158] Nuestras referencias a este tema no presuponen una tematización del escrito de Wittgenstein titulado *Sobre la certeza* [S.C]. Sin embargo, textos como los siguientes dan claridad en el hecho de que nuestra interpretación se puede sustentar en los desarrollos, del último Wittgenstein, relativos a este asunto:

. "(...) quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje" (S.C., § 24).

. "La certeza, *por así decirlo*, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado" (S.C., § 30).

. "Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza" (S.C., § 115).

. "El niño aprende al creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia" (S.C., § 160).

Sólo esas menciones dejan evidencia de la relación duda-certeza tal como la hemos abordado aquí. En Wittgenstein la evidencia aparece asociada a las dos polaridades duda-certeza (cf. S.C., § 193-196 y ss). Cf. Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa Ed., 1988.

El juego lingüístico adquiere así el matiz propio de racionalidad. Aparece como 'cuenta y medida' en sentido heraclíteo. Con el juego se da un sentido intencional a la acción sobre la facticidad, a la facticidad misma y al devenir subjetivo en medio de ella.

Mas, juego de lenguaje no es aquí acto de habla. Probablemente lo sea en cuanto proceso que tiende a adquirir la forma de plena conciencia (de autoconciencia) en la que la razón cada vez sea más sinónimo de reflexión.

Juego de lenguaje es el *poderse atener a*...; es la mediación subjetiva en la que lo dado adquiere o se llena de sentido; es significación para sí que puede ser mediada ante los demás; es *comportamiento* subjetivo ante lo ahí dado; es horizonte de la experiencia propia en medio de la comunidad.

El *'poderse atener a...'* asume que el juego lingüístico tiene presupuesta una precomprensión de aquéllo sobre lo cual se manifiesta comportamentalmente el sujeto.

Decir, entonces, que no somos conscientes de la diversidad cotidiana de juegos porque ellos se igualan en los vestidos del lenguaje, es aceptar que la convergencia entre comunicación, habla y lenguaje se mantiene en la estructura vital del sujeto como unidad; esto es, que desde las formas gestuales hasta las formas más complejas de objetivación de la vivencia se procura la afirmación de la subjetividad ante los demás.

Se señaló atrás que la certeza, lograda por el juego lingüístico, es la superación de la duda que se expone en la vida prepredicativa. A esto se debe agregar la siguiente aclaración: más que superación de la duda en el estado prepredicativo debería hablarse de la duda como carácter constitutivo de la experiencia precomunicada. La duda tiene lugar cuando el sujeto no reacciona ante los demás; sea que éstos nieguen, confirmen o presenten indiferencia ante lo expresado.

'Poderse atener a...' es reaccionar ante la presencia de la facticidad (física, cultural) en desarrollo de un juego lingüístico. Esto le da un carácter especial al juego: ser intersubjetivo. Aun en el hipotético caso de que 'hable solo' aparecen las funciones trascendentales del yo que hacen referirse al *yo empírico* desde un *yo trascendental*, el del pensamiento, el idealizado para efecto del diálogo interior o soliloquio.

Ahora bien, juego de lenguaje en cuanto certeza, en cuanto *'poderse atener a...'*, opera desde el gesto que se hace a otro para que no se apoye sobre la pared recién pintada hasta la orden o la explicación que puede hacerse de la misma circunstancia. Esto no quiere decir, sin embargo, que la plena comprensión se tenga en los estratos más básicos de la acción comunicativa. Quiere decir que desde ella se está propiciando el llegar a entender o a racionalizar cada vez más plenamente la experiencia.

f) El juego de lenguaje permite el tránsito del sentido (subjetivo) a la validez (intersubjetiva):

"No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no *termina* el juego de lenguaje; con ello comienza"[159].

Se muestra así que la iniciación personal en el juego lingüístico ocurre cuando se trata de presentar a los demás la vivencia propia, individual, subjetiva. Si bien, entrar en el juego lingüístico es superar el solipsismo, hablar, elevar la vivencia a estructuras apofánticas es construir una comprensión de ella, es asumirla dentro de las perspectivas de explicarla, es describirla para verla en conexión y codeterminación con otras.

¿Cómo se procede a la construcción de la racionalidad apofántica de la vivencia? No se trata de recurrir a unos criterios de comparación, ni a una tabla de equivalencias, ni a unos nombres prefijados. Realizar la declaración de la vivencia es denominarla, crear un modo de mención que le corresponda, integrarla dentro de las posibilidades de los juegos lingüísticos previamente acontecidos en la experiencia de habla. De ahí que la mención es el inicio del juego lingüístico. Una vez nombrada la vivencia, y correlacionada con juegos lingüísticos previos, se abre el campo de la construcción de significaciones posibles a la vivencia de base. La vivencia y el atenerse inmediato a ella se dan en síntesis pasiva, esto es, el sujeto no tiene que desplegar la racionalidad para comprenderla, sino que vive en razón de su encuentro con la facticidad; pero cuando trata de ver el sentido de lo vivido y de establecer la conexión existente, o posible, entre lo precedente y el porvenir, en ese momento se demanda el recurso al habla, a las estructuras apofánticas. Ésta, fundamentalmente, el mecanismo de conexión explícito, racional, de la temporalidad comprendida desde una intención de vida decidida

[159] Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Ed. cit., I, § 290; pág. 243.

y autodeterminada. Por eso, aprender a dominar la estructura apofántica aparece como una meta deseable. Para ello, es necesario develar la estructura de juegos de lenguaje vividos y elevados al nivel de la apófansis.

No se trata de un mero juego especulativo. Se trata de volver sobre la experiencia y dar cuenta de ella en una explicitación que sirva de fundamento a nuevos horizontes de experiencia. En el mismo lugar citado, Wittgenstein lo expresa así: "(...) si ya ha jugado otros juegos o ha observado 'con comprensión' el juego de otros –*y cosas similares*– sólo entonces podrá también preguntar relevantemente al aprender el juego: "¿Cómo se llama esto?" –a saber esta pieza del juego.

Se trata, pues, de dar el paso de lo precomprendido a lo comprendido; de lo vivido anónimamente, aun sin ser nombrado y sin saberse a sí mismo el yo que lo vive, a lo nombrado, a lo explicitado racionalmente en el modo de autocomprensión.

La explicitación presupone la inmanencia de la conciencia: el haber sido vivido. No se habla de un juego hipotético, sino de un juego efectivamente dado. La inmanencia no supone el haberlo vivido en carne propia; presupone que se puede tener la vivencia de espectador y frente a lo apareciente como objeto (espectáculo) puede hacerse diversidad de preguntas que surten la posibilidad de construir explicitaciones de lo 'comprendido'.

Ahora bien, ¿cómo se fija lo precomprendido como tal?; ¿cómo ocurre el tránsito de la precomprensión a la comprensión?; ¿cómo se abre el camino de la apófansis sobre lo meramente vivido?

Al parecer todo ello se logra por el uso de la pregunta. Se trata de un cuestionamiento en donde lo meramente vivido se somete a escrutinio. Se busca que el interrogar recurrente haga aparecer notas o caracteres que no están dados de manera inmediata.

Así, la certeza que ofrece el juego lingüístico se toma como punto de partida para dar sentido. Al mismo tiempo, para que faces o escorzos no dados de manera inmediata a la percepción se vayan presentando paulatinamente.

Construir la racionalidad es fruto del interrogar recurrente en el cual lo vivido se llena de sentido por la conexión con vivencias pares. Ese interrogar abre el camino de plantear nuevos horizontes que se pueden vivir desde la experiencia dada y sometida a escrutinio.

De esta manera, la experiencia se hace comprensible por el interrogar sobre su sentido y al intentar responder se obtiene una apófansis que se sedimenta como estructura de comprensión. Sobre ese resultado se vuelve a interrogar y se obtiene, progresivamente, claridad sobre la estructura de la apófansis. Sobre este resultado se vuelve a interrogar y, por fases, se encuentran los caracteres de la interrogación como estructura de acceso a la apófansis y a la experiencia sobre la que ella versa.

g) Las reglas de juego son estructuras del mundo de la vida:

"¡(...) el juego tiene que estar determinado por la reglas!"[160].

Sin embargo, asume que éstas han surgido en el momento mismo en que se desarrolla el juego; es decir, éste no devino de presuponer un orden para el mismo, sino que –en su creación regulada– es desplegado por el efecto mismo de la interacción lingüística.

¿Cuál es el sentido de las reglas de juego?, ¿por qué se desarrolla el juego como un acontecimiento esencialmente regulado?, ¿es posible la existencia de un juego que no esté sometido a reglas?

Estos cuestionamientos ponen de presente una distinción necesaria: o bien el juego es intrínseca y esencialmente regulado o lo es arbitrariamente. Las consideraciones precedentes conducen a pensar que lo arbitrario en la regulación de un juego lingüístico es, solamente, la posibilidad de explicitar su modo de operación; no el mantenerse regido en todos los pasos de su despliegue.

Una regla aparece como mecanismo de control o de racionalización de procesos intersubjetivos; es decir, sólo hay regla para los procesos intersubjetivos. Si se tratara de la esfera privada del sujeto, éste podría fácilmente asumir el desarrollo de su comportamiento por preceptos o por convicciones; pero se trata de un juego y éste sólo se dirime *ante los demás*.

El juego presupone la presencia del otro. Juego con o ante otro. El juego de solitario –aún en el caso del azar de la baraja– presenta una acción proyectada o intencionada

[160] Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Ed. cit., I, § 567; pág. 359.

hacia *lo otro* o el mundo culturalmente significado en el cual se desenvuelve el sujeto. Puede pensarse el solitario, del juego aludido, y puede jugarse de manera individual; pero no se lo puede sustraer a las reglas. El azar aparece en ese caso como el polo 'externo' de la interacción.

Jugar es interactuar. Esto no se puede hacer sin consideración de la alteridad (bien que se la comprenda físicamente, pero en todo caso culturizada). En la interacción entran en relación, al menos, dos estructuras. Cada una de éstas sólo puede 'ajustarse' a la acción conjunta tras encontrar los puntos de contacto efectivo entre ellas. Bien puede la interacción fundir estructuras de diverso orden o repelerlas. Al entrar en interacción una u otra de esas posibilidades se regulan, esto es, obedecen a leyes de estructura.

La descripción precedente vale tanto para el surgimiento de las reglas de juego de los trámites lingüísticos como para la relación estrictamente fáctica, pues el carácter estructural de las leyes de interacción no diferencia contextos para su presencia. Sin embargo, aquí interesa ubicarla en el contexto de la interacción lingüística y ésta debe entenderse tan ampliamente como el proceso de constitución de significaciones, las operaciones dadoras de sentido en las que el sujeto establece un modo de atenerse al mundo, la tramitación de significación y sentido en la comunicación, y, el uso de las sedimentaciones de sentido y significación para abrir el horizonte de la acción.

h) La generalidad de las estructuras del juego de lenguaje:

"(...) No se puede atribuir ser al elemento, pues si no *fuese*, no se podría siquiera nombrarlo y así no se podría decir nada en absoluto de él".

"(...) si esta cosa no existiera, no podríamos emplearla en nuestro juego. -Lo que, aparentemente, *tiene* que existir, pertenece al lenguaje"[161].

Este texto ofrece la posibilidad de remitirse a la discusión relativa a sentido/referencia. En el tratamiento que se pretende llevar a cabo es más pertinente señalar la problemática de la correlación: en toda mención se tiene algo mentado; aun en la suposición de que se hable de un ente imaginario, como por ejemplo un centauro o una sirena, éstos se hacen presentes a la conciencia; se ofrecen como 'objeto' de la mención.

[161] *Ob. cit.*, I,§ 50; pág. 71.

No cabe pensar en alguna mención que no se refiera a una objetividad. Mas ésta no se tiene que entender como un dato inmediato, fáctico, de constatación sensible. La exigencia para esa objetividad es, únicamente, su posibilidad o de existencia o de ser representada o de ser fundamentada en constructos derivados de la experiencia.

Ahora bien, este carácter estructural del juego de lenguaje no implica que en su despliegue se pueda fijar de manera última o terminal el sentido dado a la objetividad mentada. Significa que toda objetividad se presenta por escorzos en cada juego determinado; más aún, cada juego depende en su estructura del modo como la objetividad es asumida, del sentido que se le atribuye, y, finalmente, de su manera de significar en una acción comunicativa definida.

i) Las condiciones de validez en el juego:

"Si llamamos a una tal tabla la expresión de una regla del juego de lenguaje, se puede decir que lo que llamamos regla de un juego de lenguaje puede tener muy diferentes papeles en el juego"[162].

De cada juego específico se puede, ***a posteriori***, deducir e inferir las significaciones dadas a la objetividad asumida para el mismo. Las atribuciones de sentido establecidas tienen validez para el juego objeto del análisis, pero no permiten prever, ni anticipar, ni predecir la futura construcción que desplegará el sujeto.

Ahora bien, la significación para cada objetividad en cada juego de lenguaje es parte de la constitución de las reglas de juego para cada interacción constitutiva de sentido. Si la significación varía, consecuentemente cambia totalmente la estructura del juego.

Con esto, se muestra que cada juego tiene sus propias reglas. No es posible tener algo así como una ***mathesis universalis*** no hay lenguaje universal; lo aprendido en un juego sirve para establecer o fundar el sistema de articulación interna de una interacción lingüística futura, no para predecirla, ni para controlarla.

¿Qué función cumple, entonces, la explicitación de las reglas de un juego de lenguaje determinado?, ¿no ocurre, de hecho, que la explicitación de un juego sólo se logra mediante

[162] *Ob. cit.*, I, § 53; 75.

otro juego y que el último, a su vez, podría ser explicitado por otro y así ***ad infinitum***?, ¿no es este proceder una mera recurrencia en la singularidad que no permite avanzar en la construcción de conocimiento, según lo enseña el concepto de ciencia cuando en ella se presuponen posibilidades de generalizar, predecir y controlar?

Sin un proceder de tal índole: ¿cómo asegurar la validez de lo expresado en un juego?, ¿cómo tener control crítico de la eficacia de la comunicación? Éstos y los interrogantes precedentes muestran la urgencia de habilitar las *ciencias de la discusión*, pues, en ellas la relación entre acontecer y comprender, propia del entendimiento, apela a la intersubjetividad como estructura de validación.

La justificación de volver sobre cada juego de lenguaje, y así indefinidamente, hace de las interacciones significativas un recurso permanente a la experiencia o a la vida del sujeto. En la vida subjetiva toda comprensión, toda significación, todo acto comunicativo permanece como objeto indefinido de corrección, complementación y rectificación. Un juego de lenguaje se explicita en otro, y así sucesivamente, porque una comprensión da origen a otra, un objeto que se escorza está relacionado con otros que le sirven de fondo y al intentar comprender aquél la atención se desliza sobre éstos. Así, las ciencias y la filosofía se mantienen como descripción de la experiencia.

j) La necesidad del lenguaje ordinario:

"(...) no podemos decir que quien usa el lenguaje *tenga* que jugar tal juego. (...) la lógica no trata del lenguaje –o del pensamiento– en el sentido en que una ciencia natural trata de un fenómeno natural, y lo más que puede decirse es que *construimos* lenguajes ideales"[163].

Aclarar los juegos de lenguaje es, sin embargo, competencia fundamental de la filosofía o de la reflexión filosófica que se instala en el interior de cada praxis humana definida, en el modo de *ciencias de la discusión*. No quiere esto decir que el abandono de este tipo de ejercicios deje sin valor o sin fundamento una acción comunicativa definida; indica, más bien, que la falta de claridad y de rigor sobre ese tópico en el interior de cualquier hacer trae consigo la fácil instalación de equivocidad, multivocidad y polisemia.

[163] *Ob. cit.*, I, § 81; 103.

Sin embargo, como lo muestra el texto citado, no se trata de reemplazar los *lenguajes naturales o cotidianos por lenguajes artificiales*. De hecho, el valor de la lógica es atenuado y reducido a un juego más entre los múltiples posibles juegos de lenguaje.

No se trata de que el análisis del lenguaje se reduzca al análisis lógico. En esta sentencia parece evidente la necesidad de superar la equivalencia lenguaje/habla; pues, todas las expresiones no fonéticas requerirían, entonces, de un juego de lenguaje que traduzca a esquemas del habla lo expresado, pero no dicho; sólo tras esta traducción sería dable un análisis lógico.

Más aún, no hay –¿no puede haberla?– una disciplina que pueda a ciencia cierta decir cómo jugar los juegos de lenguaje. La lógica queda desbordada por los lenguajes no hablados; la semiótica por lenguajes no simbolizados; la lingüística por la experiencia subjetiva de comprender, cifrar y descifrar el lenguaje, la psicología por la objetividad de la expresión, la filosofía por la intimidad del lenguaje.

Obviamente, tratar de seccionar lo que del lenguaje es estudiable por cada disciplina sólo garantiza una segmentación inconducente; y, peor aún resulta tratar de 'juntar' los resultados parciales de esas disciplinas.

3.2.4. Las reglas en los juegos de lenguaje:

"¿Y no hay también el caso en que jugamos y -'***make up the rule as we go along***'?-. Y también incluso aquel en el que las alteramos ***-as go along***" [164]. "Una regla está ahí como un indicador de caminos"[165].

Las reglas de juego son el juego mismo. Hay necesidad de remontarse a la comprensión del juego de lenguaje como *temporalidad*. Si una regla es un indicador de caminos es porque en el juego como acontecimiento actual, como ahora, converge tanto el *haber sido* como el *todavía no*. En términos estrictamente fenomenológicos: el juego en juego, como presente viviente, es tanto retención como protención.

[164] *Ob. cit.*, I, § 83; pág. 105.
[165] *Ob. cit.*, I, § 85; pág. 105.

Wittgenstein deja la presunción de proveer predicados que 'coincidan' con 'lo que es' o 'lo que hay'. Se habla para dar sentido, para que las cosas entren en el campo de nuestra experiencia, para culturizar la facticidad. Por tanto, es absurdo buscar coincidencia entre *ser y pensar*, pues al ver el mundo desde la temporalidad, desde su representabilidad, se analizan condiciones de posibilidad de la experiencia; por tanto, de lo protendido, de lo *todavía no*.

Si, como a menundo se sostiene, Wittgenstein no abandona la teoría pictórica en *Investigaciones,* ésta aquí no habla de lo que *es*, sino de *lo que puede ser*. Esto ya no es identidad, reiteración de la mismidad de lo real, sino temporalidad.

Hablar, entonces, de las reglas de juego es hacer relación a la toma de posición del sujeto ante la temporalidad; es asumir lo vivido como fundamento, así sea funcional, de las determinaciones presentes que se toman en función del futuro; es la apertura de horizontes basada en la experiencia precedente; es abrir o preseñalar caminos.

La regla de juego no es un artificio academicista o un lujo propio de quien se dedica profesionalmente a la reflexión; es el momento de la determinación racional del modo como ha de ser enfrentada la praxis; es la reflexión natural, científico-positiva, o filosófica (en sentido fenomenológico) que se realiza en pos de autoafirmación, autoaclaración y autodeterminación.

3.3. El lenguaje: estructura de la intersubjetividad

Una ontología del lenguaje describe la estructura del mundo de la vida en su carácter comunitario. Ésta es, si se quiere, la polaridad correlativa del *solipsismo trascendental*.

El lenguaje no puede ser comprendido por fuera de la vida comunitaria, más aún, el sujeto vive en, con y para los demás; los sujetos llegan a entenderse, como tales, en sus aserciones, tienen implícita la relación a la vida comunitaria y comunicativa, pues el lenguaje en tal efecto les sitúa en la esfera de la vida compartida; y, al mismo tiempo, que la experiencia comunitaria se ve incesantemente transformada por las formas particulares de uso y de resignificación del lenguaje, realizada por los sujetos.

En consecuencia, la experiencia lingüística es posibilitada a todo sujeto por la vida compartida, intersubjetiva; y, ésta, a su turno, es modificada por los horizontes que se hacen presentes a los sujetos particulares, a partir de los cuales se amplían las posibilidades de realización del ***télos*** culturalmente decantado.

El lenguaje, pues, es instancia en la cual se puede vivir y estudiar la *intersubjetividad* de manera radical y comprender la *subjetividad* en el mundo de la vida. Incluso, puede sugerirse que en el lenguaje se tiene la estructura fundamental de la experiencia subjetiva/ intersubjetiva. Por eso, el estudio del mismo nos conducirá a entender cómo sucede la experiencia de construir individualmente el sentido a partir de los significados culturalmente sedimentados de la experiencia histórica; esto es, cómo el sujeto sólo se hace tal a partir de la recepción –síntesis pasiva– del lenguaje históricamente construido en la experiencia humana previa, y, al mismo tiempo, cómo la posibilidad de hacer significativa la experiencia propia radica en suscitar o promover nuevos horizontes de sentido. Así, el lenguaje –visto fenomenológicamente– se resiste a los intentos sincrónicos de comprensión y exige, por el contrario, la diacronía, la historicidad, en fin, la temporalidad. Mas, las significaciones carecen de todo valor si no se las interroga desde un presente viviente en función del futuro.

El futuro no se construye individualmente, sino en el medio cultural; realizando proyectos que van más allá de la persona individual; requiere que se aunen esfuerzos para llegar a realizar horizontes de existencia. Para poder mediar este tipo de proyectos se requiere que el lenguaje se haga acción comunitaria y comunicativa. El desarrollo de la investigación fenomenológica sobre el lenguaje muestra que:

. La temporalidad es vivida lingüísticamente como historia.

. El lenguaje interestructura el mundo y en él, por efecto del lenguaje, se constituye el devenir intersubjetivo humano.

. La interrogación por el origen del sentido histórico de la praxis en que la subjetividad -en actualidad- se encuentra inmersa es, fundamentalmente, el método de acceso fenomenológico-genético al horizonte mundano-vital.

. La comunicación es el horizonte de presente que hace del lenguaje una sedimentación de la experiencia y tiende a la realización intersubjetiva o comunitaria.

El lenguaje es estructura mundano-vital que da sentido a la experiencia comunitaria por carácter intencional de la conciencia, la estructura intencional del lenguaje y la comunicación.

Conclusión:

Es un hecho, pues, que el "giro lingüístico" desplazó metodológicamente la filosofía que presuponía que en la conciencia, cada sujeto, se podía hallar la verdad y la validez. Éstas, queda constatado, se tienen que "poner en juego" y para ello no queda otro dispositivo que el habla, la comunicación, en suma, el lenguaje en todas sus manifestaciones.

Sostenemos que el "giro lingüístico" da –como se ha presentado– un método, o por lo menos, unos criterios para proceder en la búsqueda de comprensión y de entendimiento. No obstante, queda la necesidad de que el contenido sea revisado desde dos polaridades: qué intenciones pone en juego cada sujeto al realizar la interacción, es la primera; la segunda, cómo la interacción misma puede producir entendimiento sobre lo que se está discutiendo, acuerdos o desacuerdos.

Esta comprensión muestra que el "giro lingüístico" no disuelve la subjetividad, ni la releva por la intersubjetividad, sino que da lugar a un proceso de clarificación que se tiene que realizar en la dimensión manifiesta de la experiencia compartida, a saber, en el lenguaje.

Todo proceso de discusión sobre el método tendrá, entonces, que recuperar tanto la dimensión descriptiva, para establecer qué dicen los interlocutores, como a la dimensión hermenéutica, para establecer el sentido de lo que expresan. Sin embargo, estos dos momentos tienen que ser fundamento para llegar a algún tipo de acuerdo que permita la articulación de la manera como los sujetos realicen su experiencia concreta.

Bibliografía

1. De L. Wittgenstein:

Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid, Alianza Ed., 1985.

Los cuadernos azul y marrón. Madrid, Ed. Técnos, Col. Estructura y Función, 1976.

Investigaciones filosóficas. México, UNAM/Ed. Crítica, 1988

Sobre la certeza. Barcelona, Gedisa Ed., 1988.

2. Referida en el capítulo:

Bernet, Rudolf. *Bedeutung und intentionales Bewußtsein. Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens. Im: Phänomenologie Forschungen*. Band 8: Studien zum Sprachphänomenologie. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1979; s. 31/64.

Botero, Juán José. *Algunas tendencias en filosofía de la mente*. En: *Ideas y valores*. (87/8) 92; pp. 59-88.

Fodor, Jerry. *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*. En: *The Behavioral and Brian Sciencies*. (3) 80; pp. 63-73.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1984.

Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Revista de Occidente, 1976. Investigación VI; § 28, pág. 666.

-------- *Lógica formal y lógica trascendental*. México, UNAM, 1962; § 70, pág. 186.

-------- *El origen de la geometría*. En: *Ciencias Humanas*. 2 (2) 82; págs. 49-72.

-------- *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Ed. Técnos, 1986.

-------- *Lógica formal y lógica trascendental*. Ed. cit., § 96a, pág. 248 ss.

Hoyos Vásquez, Guillermo. *Postmetafísica vs. Postmodernidad: El proyecto filosófico de la Modernidad*. En: *Praxis Filosófica*. Nueva Serie (2) 92; págs. 3/36.

Habermas, Jürgen. *El pensamiento postmetafísico*. Madrid, Ed. Taurus, 1990; pág. 71, 79 y 133,

-------- *El discurso filosófico de la Modernidad*. Bs. As., Ed. Taurus, 1989.; pág. 414.

Mate, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos, 1991, pág. 235n.

Merleau-Ponty, Maurice. *El filósofo y la sociología*. En: *Signos*. Barcelona, Seix Barral, 1964.

Quine, W.V.O. *Dos dogmas del empirismo*. En: *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Ed. Orbis, 1.984.

Ricoeur, P. *Discurso y comunicabilidad*. En: *Universitas Philosophica (11-12) 88/89; págs. 67-88*.

Rorty, Richard. *El giro lingüístico*. Barcelona, Ed. Paidós, 1990.

Searle, J. *Intentionality*; Cambridge, 1983; y, Bühler, K. *Sprachtheorie*, Jena, 1.934.

Tugendhat, Ernest. *El papel de la identididad*. En: *Ideas y valores*. (83/4) 90.

Van Peursen, C.A. *Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein*. En: Philosophical and *Phenomenological Research*, Vol. XX.

Vargas Guillén, Germán. *Ser y conocer*. *Esbozo de una investigación fenomenológica sobre la relación lenguaje-intuición como ontología del ser*. En: *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXIII (97) 91; págs. 43/85.

-------- *«El primado de la razón práctica» en el camino de una fenomenología del lenguaje.* En*: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana.* (48/9) 91; pp. 167/179.

-------- *Juegos de lenguaje y mundo de la vida. Perspectiva de un diálogo entre fenomenología y analítica*. En: *Franciscanum*. *Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXV (103) 93; págs. 7-43.

-------- *La modernidad en Colombia: la secularización de la cultura*. En: *Revista Foro*. (22) 93; págs. 107-116.

-------- *Intuición, lenguaje e intencionalidad*. En: *Franciscanum*. *Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXV (104-105) 93; págs. 265-313.

-------- *Intuitividad y Razonabilidad*. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. (58-59) 94; págs. 89-105.

Lectura complementaria

Rorty, Richard. El giro lingüístico. Barcelona, Ed. Paidós, 1990.

Preguntas

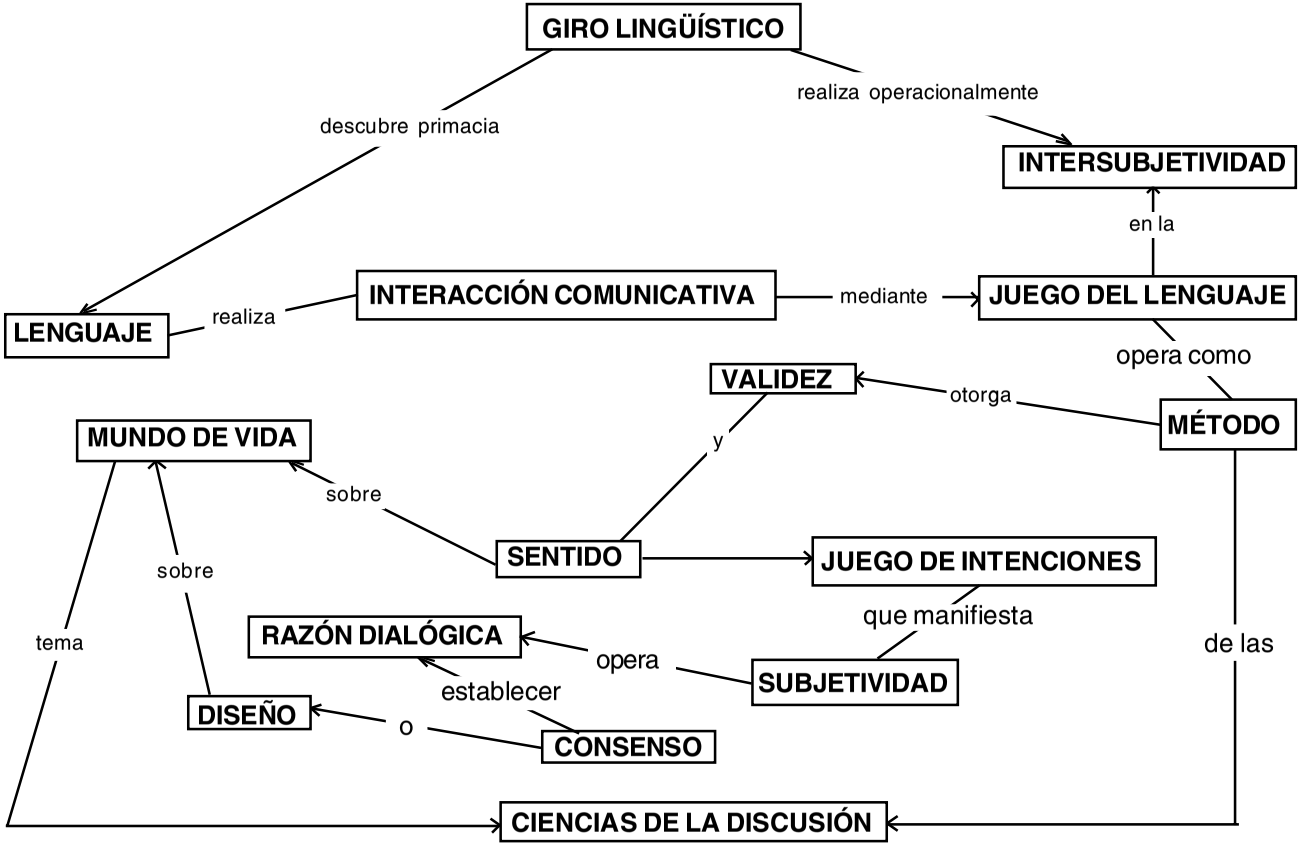
1) Caracterice el "giro lingüístico" como reacción al solipsismo.

2) Indique cinco características del giro lingüístico como de las ciencias de la discusión.

3) ¿Por qué la intersubjetividad puede ser considerada como "contenido" de las ciencias de la discusión?

4) Establezca un paralelo entre las temáticas analíticas y fenomenológicas.

5) Relacione el "giro lingüístico" y el "giro ético".


GIRO LINGÜÍSTICO
realiza operacionalmente
descubre primacia
INTERSUBJETIVIDAD
en la
LENGUAJE
realiza
INTERACCIÓN COMUNICATIVA
mediante
JUEGO DEL LENGUAJE
opera como
VALIDEZ
otorga
MÉTODO
MUNDO DE VIDA
y
sobre
SENTIDO
JUEGO DE INTENCIONES
sobre
que manifiesta
tema
RAZÓN DIALÓGICA
opera
de las
establecer
SUBJETIVIDAD
DISEÑO
o
CONSENSO
CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN

CAPÍTULO CUATRO

La Teoría Crítica de la Sociedad: Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas

Capítulo 4

La Teoría Crítica de la Sociedad: Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas.

"La filosofía que piensa encontrar descanso en sí misma, en alguna verdad, [...] no tiene que ver nada con la teoría crítica" (Max Horkheimer).

La teoría crítica de la sociedad o Escuela de Frankfurt se ha caracterizado por su compromiso con la transformación de la sociedad a partir de un desarrollo crítico de las ciencias sociales. Su sentido de lo social está alimentado por la tradición de la filosofía práctica de Kant, Hegel y Marx. Sobre todo el pensamiento de este último ha tenido en la Escuela de Frankfurt un desarrollo diferenciado, que llega inclusive a mostrar sus límites. El más peligroso de éstos, su fundamentalismo, es el que ha sido reconocido por Jürgen Habermas, quien en sus confrontaciones tanto con el marxismo dogmático, como también con los 'fundadores' de la teoría crítica, ha procurado responder, desde un cambio de paradigma, a las críticas de la posmodernidad al pensamiento de Marx y también a las de los neoconservadores al desarrollo de dicho pensamiento en la nueva izquierda. Con esto queda dicho que hay cierta continuidad y también discontinuidad entre los autores de los que nos ocupamos a continuación. La fidelidad de Habermas a las intenciones emancipatorias de Marx y a sus planteamientos humanistas, le exigen cierta ruptura con los planteamientos todavía rígidos, casi que ortodoxos, de los padres de la Escuela de Frankfurt, lo que para algunos merecería su expulsión, mientras otros pensamos que dicho desarrollo equipa a la teoría crítica para una discusión enriquecedora y para una solución del problema planteado hoy por quienes explicitan nuestra 'condición posmoderna'[166].

[166] Desde ahora manifestamos la deuda de esta unidad con la interpretación hecha por A. Wellmer, ya en 1974, de las relaciones entre Habermas, los fundadores de la Escuela de Frankfurt y los padres del Marxismo, en su "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el 'giro lingüístico' de la Teoría Crítica" en: *Isegoría*, nº 1, mayo 1990, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, págs. 15-48. En su *"Postscriptum* (1989)" para la traducción española, Wellmer alude precisamente a la "condición posmoderna" y a la respuesta posible desde la teoría de la acción comunicativa.

Para enunciar lo mismo, ahora en forma de tesis, pretendemos en este capítulo mostrar cómo lo mejor del pensamiento materialista conserva su vigencia en los planteamientos de la teoría crítica de la sociedad, lo cual permitió desde su fundación en 1923 liberar al pensamiento marxista de la positivización de ciertos materialismos científicos y sobre todo animó durante varias décadas posiciones neomarxistas que conservaron vivo el sentido ilustrado y moderno de las ideas de Marx. Es en esta dirección en la que Jürgen Habermas, para reconstruir el auténtico sentido crítico y emancipador tanto del marxismo como sobre todo de la teoría crítica de la sociedad, propone hoy, en ruptura con sus maestros y con sus propios inicios, un nuevo paradigma para las ciencias sociales y la filosofía: la racionalidad comunicativa. Con ella espera poder defender un nuevo esquema epistemológico, del cual se desprendan las ciencias de la discusión, un sentido más participativo de democracia y una concepción renovadora de la ética.

4.1. Introducción histórica[167]

El Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, fundado el 3 de febrero de 1923, dio origen a la escuela que hoy conocemos como teoría crítica de la sociedad.

La idea de un instituto para la investigación social, de orientación marxista, fue de Felix J. Weil, nacido en Buenos Aires en 1898, hijo único de un acaudalado comerciante alemán radicado en Argentina. Weil obtuvo su doctorado en ciencias políticas en la Universidad de Frankfurt y muy pronto mostró sus simpatías por la teoría marxista, a la que quiso apoyar con los dineros de su familia. Fue así como en compañía de Karl Korsch organizó la "Primera Semana de Trabajo Marxista" en 1922, a la que asistieron intelectuales como Georg Lukács, Karl August Wittfogel, Friedrich Pollock y Julian Gumperz, casi todos miembros del partido comunista.

Se pensó continuar estas actividades, pero muy pronto se propuso algo más ambicioso: fundar un instituto para el estudio del socialismo. Para ello se contaba con el apoyo del padre de Weil, quien quería pasar a la historia como benefactor de la Universidad de

[167] Esta introducción tiene como complemento la *NOTA BIOBIBLIOGRÁFICA* que se anexa al final de este capítulo, al cual se remite para más detalles sobre los datos de la vida y de la producción de los cuatro autores presentados aquí. Las citas de sus obras a través del texto se refieren también a las ediciones relacionadas allí. Para la introducción nos hemos valido naturalmente de las obras generales indicadas allí mismo.

Frankfurt; se contaba también con una ciudad de muy numerosa población judía y con numerosos mecenas entre ellos, donde además las tradiciones burguesas habían logrado la consolidación de la universidad más liberal de Alemania, en la que las simpatías por el socialismo respaldarían el instituto diseñado. A esto se sumaban los intereses de la socialdemocracia en impulsar reformas con profunda orientación social en las Universidades. Tampoco faltaron los intelectuales que dirigieran el Instituto: primero Kurt Albert Gerlach, y luego, al morir éste repentinamente en octubre de 1922, Carl Grünberg, un rumano de padres judíos, quien fue llamado de Viena a ocupar, como primer comunista que lo hacía, una cátedra en una universidad alemana.

Desde un primer momento la orientación del Instituto fue eminentemente investigativa; hasta 1930, cuando asume su dirección Max Horkheimer, el acento marxista es más dogmático que crítico, lo que cambia con el nuevo director. Ya por esa época pertenecían al Instituto varios miembros del partido comunista, como Wittfogel, Borkenau, Gumperz y Korsch. Horkheimer y su íntimo amigo Pollock no eran del partido, pero compartían la orientación de sus colegas. Luego vinieron Leo Löwenthal, Erich Fromm, Kirchheimer, Neumann, Massing, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse. Numerosos intelectuales como Walter Benjamin tuvieron relación cercana con el Instituto.

Desde 1932 inició el Instituto la publicación de su *Revista de Investigación Social*, que se convertiría en los años siguientes en la actividad principal de los miembros del Instituto y en el órgano de difusión de sus ideas.

No sólo porque gran parte de los integrantes del Instituto eran de origen judío, sino sobre todo por su orientación, no pudo ser tolerado por el fascismo. Ya en marzo de 1933 fue clausurado por causa de sus actividades opuestas al régimen. Los miembros del Instituto se trasladaron a Ginebra, donde ya existía una especie de seccional, lo mismo que en París. Horkheimer, no sólo brillante pensador y líder intelectual, sino también hábil administrador, había transferido el capital de la fundación a Holanda y más tarde lo haría a Estados Unidos, a donde se desplazó el Instituto en 1934, aceptando una invitación del Presidente de la Universidad de Columbia.

Después de la guerra, ya en 1946, el Instituto recibe una invitación de la Ciudad y de la Universidad de Frankfurt para regresar. En 1950 reinicia actividades bajo la dirección de Horkheimer. Entonces se consolida académicamente gracias a la cercanía ideológica o

a la participación directa en sus actividades de jóvenes intelectuales, entre los que se destaca sobre todo Jürgen Habermas, quien es reconocido en los años posteriores y hasta nuestros días como el continuador de la teoría crítica de la sociedad, así sus más recientes planteamientos se distancien mucho de sus fundadores. También habría que señalar entre estos continuadores del pensamiento crítico, entre otros, a Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer, Oskar Negt, Herbert Schnadelbach y últimamente a Hans Joas y Axel Honneth.

La multiplicidad de temas que abordan los pensadores de la Escuela de Frankfurt bastaría para disuadirnos de un tratamiento en términos de escuela; por ello lo más importante es orientarse por un estilo de pensamiento, que ha tenido gran influjo en el desarrollo de la filosofía y de las ciencias sociales a partir principalmente de los estudios de los cuatro pensadores destacados en el título de este capítulo.

Somos conscientes de recortar sensiblemente el amplio significado de la producción de la Escuela de Frankfurt al optar por desarrollar la que nos parece ser su línea filosófica central, pero tenemos que hacerlo, si queremos reconstruir las etapas de lo que bien pudiera llamarse las aventuras de la razón: desde la razón en el sentido clásico del idealismo alemán, tal como es interpretada por Kant y por Hegel, en cuya tradición está inscrita la teoría crítica de la sociedad, pasando por la crítica de Marx al idealismo, que asumen igualmente los pensadores de la Escuela de Frankfurt, y que radicalizan en forma de crítica de la razón instrumental, para terminar en aporías como la de la dialéctica de la ilustración o la de la dialéctica negativa o en soluciones a tales aporías como la de la razón comunicativa.

4.2. El significado fundamental de una "teoría crítica de la sociedad"

La teoría crítica se caracteriza por la intención radical de ver realizada históricamente la idea de razón del idealismo alemán y de la Ilustración. En este sentido está íntimamente relacionada con la concepción del materialismo histórico de Marx. A diferencia de la teoría crítica del conocimiento, propia del idealismo alemán, que queda cautiva en la inmanencia de la razón humana, se intenta una crítica de la sociedad, por cuanto se asume que todo conocimiento está mediado social e históricamente; pero la crítica de la sociedad incluye una crítica de las ciencias, de la cultura y del arte, ya que la sociedad

es una totalidad compleja en la que se relacionan las diversas formas de articulación histórica y de objetivación de la razón misma. Esta concepción de teoría implica un análisis eminentemente interdisciplinario de la totalidad social.

Si tratáramos de fijar esquemáticamente las líneas de trabajo del Instituto en sus primeros años, tal como quedan consignadas en los ensayos aparecidos en la *Revista de Investigación Social*, podríamos orientarnos por seis aspectos fundamentales[168]:

a) Análisis de las formas de integración de las sociedades posliberales, con un especial interés en una crítica del nacionalsocialismo. Para los fundadores de la teoría crítica no sólo no se ha cumplido el efecto revolucionario del desarrollo de las fuerzas productivas, sino por el contrario: éstas han favorecido formas de estabilización y dominación más refinadas. Aquí cabría destacar uno de los primeros estudios de Marcuse sobre "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado".

b) Asuntos de socialización mediados por la estructura autoritaria de la familia y su relación con el desarrollo de la personalidad individual y de la identidad del yo. En este aspecto fue definitivo el influjo de Erich Fromm en los primeros años de trabajo del Instituto: a él se debió mucho del diseño y primeros avances de la famosa investigación sobre "Autoridad y Familia".

c) Los medios de comunicación y la cultura de masas. La posición de la teoría crítica en relación con estos asuntos no siempre fue clara. Hay momentos en el pensamiento de Adorno y de Marcuse que reflejan una profunda desconfianza frente a la popularización de la cultura, ya que ésta puede llegar a significar domesticación y manipulación.

d) Ante la cosificación de estos tres espacios fundamentales de socialización del individuo, el de la política, el de la familia y el del espacio público de la comunicación, bien podría pensarse en las posibilidades de un potencial crítico de protesta y emancipación. La experiencia de los padres de la teoría crítica es todo lo contrario: a saber, el fenómeno generalizado de la protesta silenciada como actitud psicológica 'normal'. Son, de nuevo, los estudios sobre "Autoridad y Familia" los que mejor aclaran esta situación.

[168] Ésta es la clasificación que da J. Habermas en su *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1985, págs. 555 ss.

e) La teoría del arte. En este capítulo es donde más se destaca la producción literaria de Adorno. Su *Teoría estética* es el esfuerzo de buscar una salida no ya a la crisis de la razón occidental, sino inclusive a la misma dialéctica de la Ilustración, especie de callejón sin salida al que llega la teoría crítica de la sociedad.

f) La crítica del positivismo científico, posiblemente el aspecto más conocido del pensamiento de la Escuela de Frankfurt. Ya desde su trabajo programático *Teoría tradicional y teoría crítica* aparece este tema como central en la obra de Horkheimer. También Adorno y Marcuse asumen esta tarea explícitamente.

Nuestra pretensión no es analizar cada una de estas tareas; buscamos más bien desarrollar algunos puntos cardinales de la teoría crítica, para evaluar las modificaciones que debe soportar, si se quiere buscar a partir de ella una explicación de la problemática de la sociedad actual, relacionada sin duda alguna con los seis puntos que hemos enunciado.

En este sentido para Horkheimer "la teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada, y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie".

En una nota a este texto aclara Horkheimer en qué sentido la teoría crítica es un juicio existencial, por cuanto ella "afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes" [169].

Esta definición de "teoría crítica" señala cómo el desarrollo de la historia humana, gracias al avance de la ciencia y la técnica es algo ciertamente positivo al significar modernización; sin embargo la orientación de este desarrollo no corre hacia los ideales socialistas, sino todo lo contrario, corre hacia la barbarie. Es interesante fijarse cómo el acercamiento de la teoría crítica a Marx en el primer aspecto, lleva a un distanciamento en el segundo, ya

[169] M. Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica" (1937) en: M. Horkheimer, *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pág. 257 y nota 20 al pie de página.

que para sus fundadores no hay una lógica inmanente del capitalismo, que lleve necesariamente a una sociedad mejor.

Las relaciones de la teoría crítica de la sociedad con respecto a la ortodoxia marxista, podrían caracterizarse de la siguiente forma: en la teoría crítica no se define materialismo por una comprensión determinada de materia o por su primacía ontológica; tampoco se entiende la dialéctica ontológicamente en el sentido de la "dialéctica de la naturaleza" de Engels, sino más bien como una relación entre sujeto y objeto, en principio nunca terminada, en el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Además de esta diferencia fundamental habría que anotar otros aspectos, en los que se distancia la teoría crítica de la ortodoxia marxista: la relación entre ser y conciencia, entre base y superestructura; la pregunta por el ***telos*** de la historia y la evaluación de la función del proletariado.

4.3. La tradición marxista de la teoría crítica[170]

Nuestro punto de partida para explicitar la influencia de esta tradición en los pensadores de la Escuela de Frankfurt es el planteamiento de Marx con respecto a la ***praxis*** social.

En la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* leemos: "La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo absoluto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual naturalmente no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal".

Y en la segunda tesis leemos con respecto al privilegio de la ***praxis***: "Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento".

[170] En especial este numeral refleja el influjo que ejerció en nuestra interpretación de las relaciones de la Escuela de Frankfurt, prácticamente de Habermas, con el marxismo, la lectura del trabajo de Albrecht Wellmer, aparecido en alemán: "Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur 'sprachanalytischen Wende' der kritischen Theorie" en: U. Jaeggi u. A. Honeth (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1977, págs. 465-500. Ver también: G. Hoyos Vásquez, "Elementos para una interpretación filosófica del joven Marx" en: *In memoriam*: *Marx* (1883-1983). Controversia, 115/116, Bogotá, CINEP, 1983, págs. 55-63.

Si la práctica social no es coherente con el discurso emancipador, se devela lo ideológico de sus concepciones socio-políticas y también filosóficas. Quizá en ningún otro lugar es tan enfática la ironía de Marx como en el famoso final del capítulo IV de *El capital*: "La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

"Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, a donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan" [171].

A partir de estas precisiones y críticas de Marx preguntamos: ¿qué es para el marxismo ***praxis*** humana?, ¿es sólo trabajo productivo?, ¿y trabajo productivo es sólo acción instrumental por finalidad, basada en el desarrollo cada vez mayor de la ciencia, la técnica y la racionalidad sistémica?, ¿o la ***praxis*** humana implica también el contexto social y cultural en el que se encuentra el hombre trabajador?

[171] Karl Marx, *El Capital*. Tomo I, México, FCE, 1974, págs. 128-129.

Pensamos que la ***praxis*** humana está a la vez determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas y por el de las relaciones sociales; esto implica la dimensión técnica, la del trabajo muerto y la dimensión institucional, la de las relaciones sociales de emancipación o dominación; la ***praxis*** humana significa a la vez reproducción material y reproducción simbólica del mundo de la vida. El problema es el sentido de la relación en cada momento histórico entre una y otra componente de esta ***praxis***. Si el sentido de la reproducción material determina la reproducción simbólica hay una sobrevaloración del materialismo; si por el contrario la reproducción simbólica determina la material hay un privilegio del idealismo.

Marx es bien claro en establecer la complementariedad entre relaciones sociales de producción y fuerzas productivas, como lo indica este pasaje de la *Ideología alemana*: "La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los substitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación"[172].

A pesar de esta claridad en el planteamiento acerca de las relaciones entre los aspectos socio-políticos del desarrollo y los puramente materiales, hay momentos en los cuales Marx y Engels parecen reducir la modernidad a modernización y en cierta forma esperar de los procesos productivos toda la transformación social. Esto aparece claro en el entusiasmo que refleja *El manifiesto del partido comunista*: "Mediante el rápido

[172] K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972, págs. 86-87.

mejoramiento de todos los instrumentos de producción y la infinita facilitación de las comunicaciones, la burguesía también arrastra hacia la civilización a las naciones más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada con la cual demuele todas las murallas chinas, con la cual obliga a capitular a la más obcecada xenofobia de los bárbaros. Obliga a todas las naciones a apropiarse del modo de producción de la burguesía, si es que no quieren sucumbir; las obliga a instaurar en su propio seno lo que *ha dado en llamarse la civilización, es decir a convertirse en burguesas*. En una palabra, crea un mundo a su propia imagen y semejanza"[173].

Todavía se conserva en el texto un aspecto irónico, que hemos destacado, pero ciertamente lo que prima es un manifiesto modernizante, que en cierta manera determina también la cultura, como se anota en el párrafo inmediatamente anterior: "Y lo mismo que ocurre en la producción material ocurre asimismo en la producción intelectual. Los productos intelectuales de las diversas naciones se convierten en patrimonio común. La parcialidad y limitación nacionales se tornan cada vez más imposibles, y a partir de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal".

En el desarrollo posterior de ambos pensadores ha sido costumbre establecer la siguiente distinción: a diferencia de Marx, para quien el problema es más de índole social y filosófica, Engels se inspira para su comprensión del materialismo dialéctico en el modelo de las ciencias naturales; de ellas toma la inspiración para su materialismo y para su crítica de la economía política. Su interés no es la revolución francesa sino la revolución industrial; por eso su planteamiento de una dialéctica de la naturaleza termina en una metafísica naturalista. A partir de esta concepción la ideología ya no es concepto crítico, sino característica de todo concepto, cuya caracterización pretenda superar el ser considerado como mero reflejo.

La dialéctica de Engels es unilateral con respecto al concepto de trabajo y de materialismo: reduce el sentido de la crítica y de la ***praxis*** política a la siguiente alternativa: o determinismo absoluto del desarrollo de las fuerzas productivas o activismo de vanguardia para provocar de todas formas el cambio de las relaciones sociales; se administra la revolución de suerte que después de ella automáticamente se puedan reformar las relaciones sociales.

[173] K. Marx y F. Engels, *El manifiesto del partido comunista*. En: *Obras de Marx y Engels*. OME 9. Barcelona, Crítica, Grijalbo, 1978, pág. 140 (el subrayado es nuestro).

Ésta no era la pretensión de Marx; por el contrario su teoría social es una crítica de la economía política para develar sus aparatos ideológicos. Por tanto su teoría social es ciencia y filosofía a la vez: en efecto explica el sentido de la producción como trabajo social, como resultado del desarrollo científico y tecnológico, y a la vez es crítica de la falsa conciencia consolidada en el proceso de producción capitalista.

Frente a la concepción reduccionista de Engels, para Marx el desarrollo del capitalismo es sólo condición necesaria, mas no suficiente, para una sociedad mejor (sin clases). Esto lo explicita todavía más la teoría crítica de la sociedad, al destacar el sentido complejo del progreso social: en efecto, éste implica por una parte el desarrollo de la productividad que conlleva una liberación gradual de la especie con respecto a la naturaleza; y por otra la emancipación social y política.

Por tanto: en la posición del marxismo con respecto a la actividad social del hombre subsiste una tensión entre la teoría del materialismo histórico y su crítica de la economía política por una parte, y por otra parte la tendencia a reducir y estrechar cada vez más los aspectos humanos, para interpretar el trabajo en términos puramente técnicos.

Esta tensión entre actividad humana, como ***praxis*** o como técnica, permite explicar ciertas manifestaciones de positivización del propio socialismo marxista y sobre todo ayuda a comprender los esfuerzos del neomarxismo occidental por pensar la diferencia entre reproducción material y desarrollo simbólico del mundo de la vida. En esta tensión irreductible se alimentan las posibilidades teóricas de los pensadores de la Escuela de Frankfurt.

Este planteamiento se hace todavía más complejo al destacar cómo las nuevas formas de organización social llevan tendencialmente a mayor estabilidad del capitalismo, inclusive con la colaboración de las mismas organizaciones obreras; en cambio las revoluciones socialistas han tendido, contra lo previsto, a diversas formas de burocratización del Estado. "Al igual que las formas establecidas de democracia capitalista se han resistido con éxito al triunfo de la democracia *socialista*, las formas establecidas de socialismo burocrático se han resistido con el mismo éxito a la irrupción de un socialismo *democrático*"[174].

[174] A. Wellmer, op. cit., p. 22. Creemos que esta puede ser la orientación para leer la primera parte de *Conocimiento e interés* de Habermas, titulada "La crisis de la crítica del conocimiento", págs. 11-74.

Si estos resultados no invalidan las intenciones de Marx, ciertamente sí exigen la reconstrucción del materialismo histórico, como lo ha propuesto J. Habermas. Esta reconstrucción tiene como tarea descartar para siempre formas de concepción mecanicista-determinista de la revolución de corte engelsiano-stalinista. Se busca todo lo contrario: enriquecer el sentido del trabajo social y ampliar el de racionalidad, de suerte que ésta no se aplique sólo al proceso de producción, basado en la ciencia y la técnica y en la acción estratégica que organiza medios con respecto a determinados fines, sino que alcance las relaciones sociales, la moral, la política, las instituciones, el arte y la crítica cultural. También estas esferas de la vida humana tienen su propia racionalidad.

En este sentido tanto los padres de la teoría crítica como sus actuales sucesores comparten el diagnóstico de Max Weber con respecto al proceso de modernización: la revolución socialista también se inclina a la burocratización total, de igual forma que el desarrollo del capitalismo y de la racionalidad de occidente; el sentido de la vida y la libertad se van reduciendo prisioneras en una jaula de hierro, abarrotada cada vez más estrechamente por las burocracias capitalistas o socialistas.

Pero la teoría crítica se distancia de Max Weber en el análisis de la relación entre modernización y pérdida de sentido y de libertad. No todo proceso de racionalización tiene que llevar necesariamente a la administración total[175]. Con respecto a esto la Escuela de Frankfurt privilegia una lectura de Marx inspirada en sus obras de juventud, las más humanistas. Es allí donde él expone su idea de filosofía como crítica del idealismo: éste no sólo no responde a un humanismo integral, sino que inclusive parece ser sustento ideológico de la alienación, a la cual tiene sometidos la sociedad capitalista a los individuos.

El problema de la alienación es uno de los temas que más interesa a la teoría crítica desde sus inicios; su análisis se inspira no sólo en los planteamientos de Marx, sino en un regreso a Hegel y a Kant y en un acercamiento a la crítica de Husserl al positivismo de las ciencias, tal como está formulado sobre todo en *La crisis*, según lo expusimos en la unidad 2. La alienación no es el resultado sin más de los procesos de racionalización

[175] Éste es precisamente el sentido de la crítica de Habermas a Weber en su *Teoría de la acción comunicativa* (Ver especialmente el primer tomo, el segundo capítulo "Teoría de la racionalización de Max Weber" y en el segundo tomo, el capítulo octavo "Consideración final: de Parsons pasando por Weber de retorno a Marx".

del capitalismo, ni la cosificación, en el sentido propuesto por Lukács, es sólo forma del mundo de la vida de la sociedad industrial avanzada.

4.4. Teoría crítica contra teoría tradicional: la crítica a la positivización de las ciencias

La teoría crítica pretende mostrar cómo en el proceso de conocimiento mismo puede hallarse la génesis de la alienación. Su crítica a la positivización de las ciencias en general está ya consignada en el texto de Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937). Allí se caracteriza la teoría tradicional como aquella que presupone los objetos como datos puestos ahí delante, en cuya constitución nada ha tenido que ver el sujeto; pero precisamente la génesis del conocimiento en la experiencia vital devela intereses determinados, contextos sociales no neutrales, situaciones humanas que deben ser tenidas en cuenta en todo proceso cognoscitivo. Por ello la teoría crítica se caracteriza por poder recoger los intereses mediadores y orientadores del conocimiento, poder por tanto contextualizarlo y referirlo a la totalidad concreta de la existencia humana. Con esto el conocimiento pierde su pretendida absolutez y entra a conformar la situación de análisis, determinada por la historicidad del ser humano.

El positivismo científico[176], tan criticado por la Escuela de Frankfurt, consiste en una comprensión de la actividad humana como algo exclusivamente en función de la reproducción material y del desarrollo técnico de una sociedad; entonces el conocimiento humano se pone al servicio de un modelo desarrollista, se privilegian unilateralmente las ciencias naturales y la técnica, despreciando la reflexión y la dimensión crítica de la cultura; esto lleva a la positivización de las ciencias sociales y a la sociedad unidimensional.

Al analizar la teoría crítica en esta perspectiva el desarrollo de la ciencia y la técnica, como fuerza productiva primordial del capitalismo, concluye en la necesidad de una *Crítica de la razón instrumental*, título de otra de las obras de Horkheimer (1946). Lo que allí se constata es cómo la consigna cartesiana, que inaugura la modernidad, de

[176] Hemos retomado a partir de aquí, en algunos pasajes textualmente, planteamientos hechos por G. Hoyos Vásquez en el trabajo para la Misión de Ciencia y Tecnología: "Elementos filosóficos para la comprensión de una política de ciencia y tecnología" en: Misión de Ciencia y Tecnología, *La conformación de comunidades científicas en Colombia*, Volumen 3, Tomo I, Bogotá, M.E.N., D.N.P., FONADE, 1990, págs. 13-74. Versión abreviada en: *Viviescas*, Fernando, y Giraldo, Fabio (compil.), *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá, Foro por Colombia, 1991, págs. 396-451.

convertirnos en amos y poseedores de la naturaleza, lleva a afinar cada vez más los instrumentos de la dominación gracias a la ciencia y la técnica, binomio que termina por opacar todos los demás momentos de la razón en la historia. En términos kantianos y contra la intención de Kant, podríamos caracterizar el positivismo como el privilegio absoluto del entendimiento frente a la razón.

4.5. La crítica de la razón instrumental y la unidimensionalidad de la sociedad: la dialéctica de la ilustración

En su crítica de la razón instrumental radicaliza la Escuela de Frankfurt el diagnóstico Weberiano de la pérdida gradual de sentido y de libertad en el proceso de modernización, hasta acercarse a la caracterización dada por Lukács de la cosificación del mundo de la vida. La mejor expresión de esta radicalización es *El hombre unidimensional* de Marcuse (1964).

¿En qué términos se caracteriza la sociedad unidimensional? Se trata de una sociedad cuya lógica fundamental es el consumo; en ella se cierran todas las alternativas críticas y las formas de control son cada vez más sofisticadas; así se cancela el espacio político, se bagateliza el sentido de la opinión pública, gracias a la administración total de los medios de comunicación, y se da a los individuos aquellas compensaciones que puedan hacerlos sentir contentos en medio de una existencia desgraciada. A partir de esta lógica de la administración total se construye la estructura afirmativa de la sociedad unidimensional basada en la positivización de la ciencia y la técnica y en su funcionalidad ideológica para los fines meramente productivos de la sociedad industrial avanzada.

Por otra parte, también es cierto que a estos planteamientos fundamentalistas subyace una nota promisoria con respecto a las posibilidades históricas del "hombre unidimensional". La teoría crítica sólo tiene sentido a partir de la afirmación radical de que la vida merece vivirse y que precisamente esto es lo que nos exige hacerla digna de vivirse. Este juicio constituye el ***a priori*** de toda teoría social; a esto se añade el que en el desarrollo de la sociedad se pueden ir detectando aquellas posibilidades que permiten esperar un mejoramiento de las condiciones de vida. Estas condiciones no se realizan mecánicamente mediante una especie de necesidad dialéctica, sino que comprometen la acción humana en todo momento.

Sin embargo el desarrollo de la racionalidad, su fuerza dominadora de la naturaleza, la ejecución de sus tareas emancipadoras, cobra tal fuerza que la razón instrumental se vuelve contra la misma naturaleza humana para poder como quien dice llevar su labor a feliz término. Es el proceso contradictorio, de no retorno, ya descubierto por Adorno y Horkheimer en su obra de 1947, *Dialéctica de la ilustración*. Allí se muestra cómo la cultura en la era del consumo termina por ser anticultura, al ser despojada aquella de su substancia negativa y ser sacrificada a la lógica de la mercancía. Todavía más: la razón en su proceso emancipatorio se autoobjetiva a sí misma, se autodomina en lugar de emanciparse. En este lugar los padres de la teoría crítica se han inspirado en las tesis nihilistas de Nietzsche y se han anticipado a la crítica posmoderna a la razón como agente de la barbarie, en las variadas formas de razón carcelaria.

Para los autores de la *Dialéctica de la ilustración*, víctimas en su análisis de la perspectiva monológica de una filosofía de la historia, sólo quedan salidas no racionales: o anticipar una libertad posible como categoría escatológica; o, como lo piensa Adorno, –quien definitivamente no teme llevar la reflexión hasta encontrar sus límites–, la *Dialéctica negativa* (1966), en la que se abandona definitivamente la sedimentación de los conceptos, las teorías y las críticas, para volver a los orígenes en la dimensión estética y en la mimesis, espacio previo de la diferencia esquiva a toda identidad; o buscar una salida de la unidimensionalidad, como lo propone Marcuse, hasta la víspera de su muerte, en *La rebelión de los instintos vitales* (1979). Así como la propuesta de Adorno se desarrolla y amplía en una muy rica y ambiciosa *Teoría estética* (1970), la utopía Marcusiana se enriquece en la renovada relación entre Marx y Freud, que permite una apropiación profunda de la metapsicología para las perspectivas de emancipación.

4.6. Propuesta epistemológica de la teoría crítica: conocimiento e interés

Para Habermas estas soluciones de los padres de la teoría crítica, así pretendan responder a la intención fundamental de Marx, no lo logran por permanecer prisioneros del paradigma monológico de la reflexión o de la filosofía de la historia. En este punto tampoco superan ellos ni a la tradición de las ciencias sociales representada en Max Weber, ni a la de la filosofía clásica alemana representada en la fenomenología. Habermas propone por ello un cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción

comunicativa, de una razón centrada subjetivamente a una racionalidad intersubjetiva, discursiva. Este cambio de paradigma le permite una reconstrucción genética del materialismo histórico, a partir de la siguiente pregunta: ¿qué ocurriría al marxismo si se cambiara su categoría fundamental de análisis, la de trabajo social, por la de acción comunicativa? [177].

Detallemos la propuesta de Habermas. En un primer momento, en sus obras en torno a *Conocimiento e interés* (1968), Habermas profundiza la distinción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción; esta distinción corresponde a la diferencia entre ciencia y técnica por un lado y formas sociales por otro, o entre acción instrumental por finalidad y acción comunicativa, o entre un concepto de hombre como productor de instrumentos y un concepto de hombre como animal que habla, que puede ser reprimido y en su represión es capaz de fantasear. La distinción en todos estos casos permite mostrar cómo el desarrollo humano consiste a la vez en el progreso técnico y en la emancipación política, en el avance de la ciencia y en el de la crítica reflexiva, en la reproducción material y en el desarrollo simbólico del mundo de la vida. Esta íntima relación es la que lleva a Habermas en sus últimos trabajos a plantear una caracterización de sociedad en términos de racionalidad comunicativa y racionalidad sistémica, gracias a la complementariedad necesaria entre mundo de la vida, entretejido comunicativamente, y estructuras sociales coordinadas sistémicamente.

En su primera propuesta de reconstrucción del materialismo histórico, Habermas muestra cómo a partir del análisis del desarrollo de la especie y del individuo se puede caracterizar tres tipos de acciones fundamentales, constitutivas del mundo de la vida: trabajo, lenguaje e interacción social con base en el reconocimiento mutuo.

En estos tres tipos de acciones fundamentales se articulan tres tipos de intereses: en los procesos de trabajo se manifiesta un interés técnico de dominio de la naturaleza; en la utilización del lenguaje un interés práctico de comprensión de los contextos históricos y sociales; y finalmente en los procesos de interacción el interés fundamental emancipatorio, heredado de la más pura tradición idealista.

[177] Ver: Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1985, pág. 395.

Habermas muestra cómo son precisamente estos intereses los que median y orientan el desarrollo mismo del conocimiento en los diversos tipos de ciencias: las empírico-analíticas permiten, gracias a un interés técnico de dominio de la naturaleza, una racionalización cada vez mayor de los procesos de trabajo; las histórico-hermenéuticas, movidas por un interés práctico de apropiación de las tradiciones, proporcionan una relación cada vez más racional con la dimensión significativa de la cultura, articulada en textos y en la dimensión del lenguaje; finalmente las así llamadas ciencias crítico-sociales, como por ejemplo la economía política o el psicoanálisis, orientadas por el interés de emancipación, se constituyen en un saber cada vez más consciente de las diversas formas de poder que conforman la cotidianidad humana: gracias a este saber reflexivo es posible una crítica desestabilizadora de la dominación en búsqueda de formas de organización social, de socialización y de identidad, capaces de resistir en todo momento la pregunta por su legitimidad.

Estas ciencias deberían ir conformando discursos que vigorizaran la reproducción tanto material como simbólica del mundo de la vida y que permitieran un manejo cada vez más racional de los procesos de trabajo, lenguaje y poder. Pero en la sociedad capitalista estos tipos de racionalidad adquieren una conformación positivista, dependiente de la racionalización dogmática del poder como dominación, que influye en que el lenguaje se racionalice como ideología y el trabajo se racionalice como alienación.

Estos análisis de *Conocimiento e interés* tienen sus méritos. Al caracterizar Habermas el positivismo como "el renegar de la reflexión", busca reconstruir críticamente las cicatrices de la reflexión negada; por ello la reflexión reconstruye el auténtico sentido de experiencia como algo mediado por intereses vitales de la cotidianidad y no meramente como observación de datos; con esto se determinan los métodos científicos como respuesta de la razón astuta a determinados intereses; y finalmente la aplicación de las ciencias se devela como algo dependiente de los intereses que en cada momento orientan el conocimiento a partir del mundo de la vida.

Notas bibliográficas

MAX HORKHEIMER nació el 14 de febrero de 1895 en Stuttgart; hijo de judíos conservadores; pero no ortodoxos; miembros de la burguesía alemana. Estudió filosofía, sicología y economía política en Frankfurt con Cornelius, con quien doctoró y de quien fue asistente desde 1925. Después de su habilitación con un trabajo sobre la *Crítica del juicio* de Kant, fue profesor titular de filosofía social en Frankfurt (1931) y Director del Instituto de Investigación Social, cuya sede trasladó por motivos políticos a Ginebra (1933) y a Nueva York (1934), donde permaneció en la Universidad de Columbia, hasta retornar a Frankfurt en 1949. De 1951 a 1953 fue rector de la Universidad, continuando vinculado a ella hasta su muerte el 7 de julio de 1973 a los 78 años de edad.

Sus principales trabajos están publicados en la *Revista de Investigación Social*, órgano oficial del Instituto, dirigida también por él; tomados de ella y de otros escritos han aparecido en español, además de sus libros, varias compilaciones, entre otras:

Apuntes (1950-1969). Monte Avila, Caracas 1976.

Crítica de la razón instrumental. Sur, Buenos Aires 1973.

Dialéctica del Iluminismo (con Th. W. Adorno). Sur, Buenos Aires 1969.

El Estado autoritario. Argumentos n.3, Bogotá 1983.

Historia, metafísica y escepticismo. Alianza, Madrid 1982.

Sobre el concepto de hombre y otros ensayos. Sur, Buenos Aires 1970.

Sociedad en transición: Estudios sobre filosofía social. Península, Barcelona 1970.

Sociológica (con Th. W. Adorno). Taurus, Madrid 1966.

Teoría crítica. Amorrortu, Buenos Aires 1974.

Teoría crítica. Seix Barral, Barcelona 1973.

Las obras de Max Horkheimer están siendo publicadas en su original: *Gesammelte Schriften in achtzehn Bänden* (Editadas por Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr). S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1985 stes.

THEODOR WIESENGRUND ADORNO nació en Frankfurt el 11 de septiembre de 1903; hijo de un judío comerciante en vinos. Se doctoró en filosofía con Cornelius en Frankfurt en 1924 con un trabajo sobre Husserl. Estudia música en Viena como discípulo de Alban Berg y en 1931 se habilita en Frankfurt con un trabajo sobre Kierkegaard. Entre 1934 y 1938 permanece en Oxford, pasa luego a Nueva York y regresa a Frankfurt en 1949; asume la dirección del Instituto de Investigación Social en 1958 y muere en 1969.

Desde 1932 publica regularmente ensayos en la *Revista de Investigación Social*. Sus obras más importantes en español son:

Consignas. Amorrortu, Buenos Aires 1973.

Crítica cultural y sociedad. Ariel, Barcelona 1969.

Dialéctica negativa. Taurus, Madrid 1975.

Filosofía de la nueva música. Sur, Buenos Aires 1966.

Filosofía y superstición. Alianza/Taurus, Madrid 1972.

Intervenciones. Nueve modelos de crítica. Monte Avila, Caracas 1969.

Kierkegaard. Monte Avila, Caracas 1969.

La disputa del positivismo en la sociología alemana (en colaboración). Grijalbo, Barcelona 1972.

La ideología como lenguaje. Taurus, Madrid 1982.

La personalidad autoritaria. Proyección, Buenos Aires 1965.

La sociedad. Lecciones de sociología. Proteo, Buenos Aires 1969.

Minima moralia. Taurus, Madrid 1980.

Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Monte Avila, Caracas 1970.

Teoría estética. Taurus, Madrid 1980.

Terminología filosófica, 2 vols. Taurus, Madrid 1977.

Tres estudios sobre Hegel. Taurus, Madrid 1969.

Las obras completas de Theodor W. Adorno están publicadas por Rolf Tiedemann, *Gesammelte Schriften*. 20 Bände. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986.

HERBERT MARCUSE nació en Berlín el 19 de julio de 1898; hijo de padres judíos de clase media. Estudió en Berlín y Friburgo, donde doctoró en 1923. Trabajó en el campo editorial en Berlín entre 1923 y 1929; al advertir en 1932 que no puede habilitarse con Heidegger, se integra al Instituto de Investigación Social y emigra a Estados Unidos. En 1940 trabaja para el gobierno estadounidense. Desde 1950 ocupa diversas cátedras en varias universidades, finalmente en San Diego, para convertirse en los años del movimiento estudiantil en uno de sus símbolos. Marcuse muere el 29 de julio de 1979.

Sus obras principales en español son:

Contrarevolución y revuelta. J.Mortiz, México 1973.

Cultura y sociedad. Sur, Buenos Aires 1970.

El final de la utopía. Siglo XXI, México 1969.

El hombre unidimensional. Seix Barral, Barcelona 1970.

El marxismo soviético. Alianza, Madrid 1969.

Ensayos sobre política y cultura. Airel, Barcelona 1970.

Eros y civilización. Seix Barral, Barcelona 1969.

Ética de la revolución. Taurus, Madrid 1970.

La agresividad en la sociedad industrial avanzada. Alianza, Madrid 1971.

La dimensión estética. Materiales, Barcelona 1978.

La sociedad opresora. Tiempo Nuevo, Caracas 1972.

Marx y el trabajo alienado. Carlos Pérez, Buenos Aires 1969.

Ontología de Hegel. Martínez Roca, Barcelona 1970.

Para una teoría crítica de la sociedad. Tiempo Nuevo, Caracas 1971.

Razón y revolución. Alianza, Madrid 1972.

Sicoanálisis y política. Península, Barcelona 1970.

Un ensayo sobre la liberación. J. Mortiz, México 1969.

Las obras completas de Herbert Marcuse están siendo publicadas: *Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978 y stes.

JÜRGEN HABERMAS nació el 18 de junio de 1929 en Düsseldorf y estudió en Göttingen y Bonn. Se doctoró con un trabajó sobre Schelling y fue asistente de Adorno en el Instituto de Investigación Social entre 1956 y 1962, fecha en que se habilitó con su trabajo *Historia y crítica de la opinión pública*; en 1962 es profesor de filosofía en Heidelberg y en 1964 profesor de filosofía y sociología en Frankfurt. Entre 1971 y 1981 es Director con Carl Friedrich von Weizsäcker del "Instituto Max Plank para la investigación de las condiciones de vida en el mundo de la ciencia y de la técnica" en Starnberg; desde 1982 enseña de nuevo en Frankfurt.

Sus obras principales son:

Ciencia y técnica como ideología. Técnos, Madrid 1984.

Conciencia moral y acción comunicativa. Península, Barcelona 1985.

Conocimiento e interés. Taurus, Madrid 1982.

El discurso filosófico de la modernidad. Taurus, Madrid 1989.

Historia y crítica de la opinión pública. Gustavo Gili, Barcelona 1981.

Lógica de las ciencias sociales. Técnos, Madrid, 1990.

Pensamiento postmetafísico.Taurus, Madrid 1990.

Perfiles filosófico-políticos. Taurus, Madrid 1975.

Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Amorrortu, Buenos Aires 1975.

Reconstrucción del materialismo histórico. Taurus, Madrid 1981.

Sobre Nietzsche y otros ensayos. Técnos, Madrid 1982.

Teoría de la acción comunicativa 2 vols., Taurus, Madrid 1987.

Teoría de la acción comunicativa. *Complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid 1989.

Teoría y praxis. Técnos, Madrid 1988.

"Conocimiento e interés" en Ideas y Valores 42-45, U.Nal.de Colombia, Bogotá 1973-75, págs. 61-76.

"La ciencia y la técnica como ideología" en: Rev. *ECO* 127, Bogotá 1970, págs. 9-53.

"Trabajo e interacción" en: Rev. *ECO* 211, Bogotá 1979, págs. 1-31.

(Estos últimos tres trabajos también se encuentran en la colección de ensayos que lleva como título: *Ciencia y técnica como "ideología"*. Técnos, Madrid 1984.)

"Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart. Zu Foucaults Vorlesung über Kants *Was ist Aufklärung"* en: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 126-131.

"Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica" en: *Filosofía*, no.1, Mérida, Venezuela, 1990, pp. 7-24.

"La soberanía popular como procedimiento" en: *Revista Foro*, N. 12, Bogotá, junio, 1990, pp.47-57.

Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.

Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1992.

Escritos sobre moralidad y eticidad. Barcelona, Paidós, 1992.

"¿Qué significa hoy el socialismo?" en: *Fin de Siglo*, N. 4, Cali, Universidad del Valle, Julio-octubre, 1992, pp.5-19.

"Derecho y moral (*Dos lecciones*)" en: David Sobrevilla (comp.). *El derecho, la política y la ética*. México, Siglo XXI, 1991, págs. 14-73.

La nueva izquierda. Madrid, Técnos, 1994.

Sobre *LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD* en general se podrían indicar las siguientes obras:

Cortina, Adela. *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*. Editorial Cincel, Madrid 1985.

Hoyos Vásquez, Guillermo. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 1986.

-------- "Comunicación y mundo de la vida" en: I*deas y Valores*, Nº 71-72, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, agosto-diciembre 1986, págs. 73-105.

Jaramillo Vélez, Rubén. *Presentación de la teoría crítica de la sociedad*. Rev. Argumentos No. 2, Bogotá 1982.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus, Madrid 1974.

Rusconi, Gian Enrico. *Teoría crítica de la sociedad*. Martínez Roca, Barcelona 1969.

Wiggershaus, Rolf. *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. Carl Hanser Verlag, München 1987.

Preguntas

1) ¿En qué sentido retoma Marx la problemática planteada desde Kant a la modernidad?

2) ¿Qué significa "teoría crítica de la sociedad"?

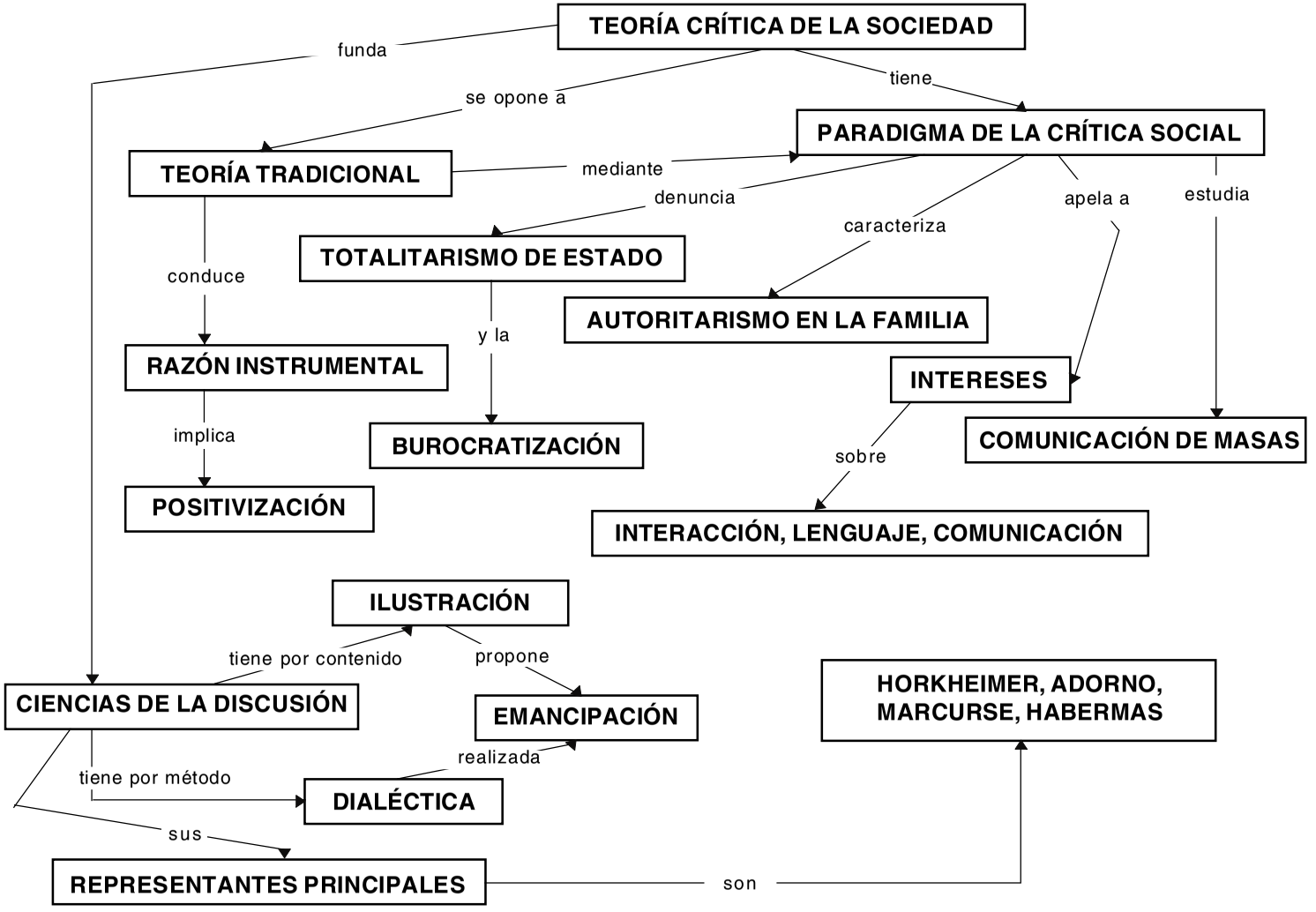
3) ¿Por qué se tiene que diferenciar la teoría crítica de la teoría tradicional?

4) Relacione la "dialéctica de la ilustración" con la "condición posmoderna".

5) ¿Cómo se rehabilita el concepto de crítica de Kant en la teoría crítica de la sociedad?

Lectura complementaria Nº 3

Ladriere, Jean. “La Esperanza de la razón”. En: “Studium Filosofía y teología”. (3) 98; trad. Ana Teresa Martínez, o.p.; págs. 5-28.


TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD
funda
se opone a
tiene
PARADIGMA DE LA CRÍTICA SOCIAL
TEORÍA TRADICIONAL
mediante
denuncia
apela a
estudia
caracteriza
TOTALITARISMO DE ESTADO
conduce
AUTORITARISMO EN LA FAMILIA
y la
RAZÓN INSTRUMENTAL
INTERESES
implica
BUROCRATIZACIÓN
COMUNICACIÓN DE MASAS
sobre
POSITIVIZACIÓN
INTERACCIÓN, LENGUAJE, COMUNICACIÓN
ILUSTRACIÓN
tiene por contenido
propone
HORKHEIMER, ADORNO, MARCURSE, HABERMAS
CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN
EMANCIPACIÓN
realizada
tiene por método
DIALÉCTICA
sus
REPRESENTANTES PRINCIPALES
son

CAPÍTULO CINCO

La teoría de la acción comunicativa y las ciencias de la discusión

Capítulo 5

La teoría de la acción comunicativa y las ciencias de la discusión

La crisis de la modernidad ha sido descrita desde el punto de vista de la positivización de las ciencias, que ha significado la colonización del mundo de la vida. La propuesta de solución a dicha crisis ha ido cristalizando como una renovación de los planteamientos centrales de la modernidad, en los cuales la génesis de las ciencias sociales ocupa un lugar medular. Pensamos por lo menos que la solución no es un asunto meramente metodológico. Se trata de problemas teóricos en relación con los fundamentos filosóficos de las ciencias sociales, dado que sólo redefinido el objeto, su conceptualización y el sentido de las teorías en torno a él, es posible replantear asuntos de método y de aplicación.

Con esto ya hemos dado la primera respuesta para solucionar la crisis de la modernidad: es necesario continuar el desarrollo del proyecto moderno. No nos queda por tanto duda de que dicha tarea no sólo es posible, sino que el intentar su continuación, lejos de ser perjudicial para la sociedad contemporánea, como pudieran sugerirlo algunos enemigos de la razón, es la única salida que habría que urgir, si se tiene en cuenta el diagnóstico que hemos hecho.

Nuestro regreso a Kant mostró el sentido de un posible discurso sobre lo social: no es lo mismo que el discurso científico sobre la naturaleza, tampoco es simplemente una especulación metafísica sobre el hombre, sino que es un discurso diferente al científico, sin que esto signifique que sea menos riguroso. El rigor de este discurso permite descubrir el sentido profundo para el hombre de su dimensión libertaria y de la imagen moral del mundo. En moralidad y libertad se fundan las ciencias sociales en la modernidad. Ésta es la cantera que no creemos pueda ser colonizada. En este sentido ha afirmado J. Habermas que pensadores revolucionarios en las ciencias sociales como Freud, Marx, Durkheim, Mead, Weber, Piaget y Chomsky "han introducido, si la expresión ha de tener algún sentido, un pensamiento genuinamente filosófico, como una carga explosiva, en

una situación investigativa especial"[178]. Esto se hace comprensible por qué sus propuestas teóricas provocan de tiempo en tiempo contraataques positivistas. Lo esquivas de estas propuestas teóricas a una normalización metodológica, las conservan más cercanas a la filosofía que a los proyectos de 'unificación de las ciencias'.

Nuestro regreso a la fenomenología más que reiterar la crítica al positivismo científico, buscaba una solución a la crisis de la modernidad en la tematización del mundo de la vida y en la rehabilitación de la ***doxa*** y de la ***skepsis***. Esto dio la oportunidad de mostrar el sentido de esa doble hermenéutica que caracteriza a las ciencias sociales a diferencia de las naturales. El objeto de las ciencias sociales se "construye", en el más auténtico sentido de constitución, en el mundo de la vida, en la experiencia intersubjetiva, en la intencionalidad práctica y valorativa. Esto nos obliga en genuina actitud fenomenológica a fortalecer los procesos de comprensión y reconocimiento de situaciones, contextos y diferencias culturales como punto de partida para las ciencias sociales.

Lo que aprendimos del giro lingüístico es que el descubrimiento del mundo de la vida, en el cual construimos lo social, queda anónimo si se lo sigue refiriendo a una subjetividad trascendental, para la cual el lenguaje es sólo expresión de sentido. Por eso el cambio de paradigma, con el que inicia la teoría de la acción comunicativa requiere del giro lingüístico de la filosofía y las ciencias sociales. Sólo así es posible la complementariedad entre acción comunicativa y mundo de la vida, en la cual se busca retomar la problemática filosófica de moralidad y libertad como fundamento de las ciencias sociales. El cambio de paradigma, de la filosofía de la conciencia y de la reflexión a la acción comunicativa en el mundo de la vida es el nuevo planteamiento para las ciencias de la discusión.

Las nuevas ciencias sociales como ciencias de la discusión se comprenden como renovación de la teoría crítica de la sociedad, cuyo desarrollo y principales tesis expusimos en el aparte anterior. Por teoría crítica de la sociedad entendimos una teoría social con pretensiones de ser crítica de la sociedad a la cual se pertenece: entonces la pertenencia en lugar de impedir la visión crítica se convierte precisamente en fuerza motivacional tanto para el diagnóstico como para la denuncia. Pero la "dialéctica de la ilustración", como fue expuesta, amenaza con hacer imposible sacar consecuencias de la misma crítica. La teoría de la acción comunicativa pretende articular la crítica misma como

[178] J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985, pág. 24.

proceso comunicativo, participativo y discursivo, cuyo ejercicio y resultados son ya inicios de solución a la crisis.

5.1. ¿Qué entendemos por una teoría de la acción comunicativa?

5.1.1. Una teoría crítica de la sociedad que pretenda ser realmente teoría social debe cumplir *tres tareas fundamentales*:

a) Dar razón de *su propia historia como teoría social*, lo que equivale a dar razón de las aventuras y experiencias de la razón consigo misma. Dado que todos los intentos de fundamentación última desde una filosofía primera han fracasado rotundamente, sólo queda buscar otra manera de explicar las relaciones entre filosofía y ciencias: una teoría reconstructiva que sea "capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales". Sólo de esta forma se podrá explicar lo que han destacado los estudiosos de la historia y la filosofía de las ciencias: a saber, que "la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan entre sí de forma peculiar"[179]. En este sentido consideramos de gran importancia *las investigaciones sobre historia y sociología de las ciencias, tanto naturales como sociales*.

Momentos culminantes de esta historia de las relaciones entre filosofía y ciencias, han sido el de su fundación, el de la modernidad como ratificación de los ideales emancipatorios de la filosofía y la ciencia a partir de una tematización de la filosofía de la reflexión (como filosofía trascendental) y actualmente el de la crisis articulada en la dialéctica entre modernidad y posmodernidad. De la mano de la fenomenología volvimos a los orígenes a la vez históricos y fundacionales de la idea de filosofía y ciencia en Occidente. Allí vimos cómo ésta sigue siendo posible a partir de una determinada reflexión sobre el mundo de la vida, en la cual se *funda* la idea de verdad. Con Kant reconstruimos el sentido complejo de las verdades filosóficas en la modernidad: la de la ciencias no puede ni desplazar, ni reemplazar, ni limitar, ni identificarse con la de la moralidad, si se

[179] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I, Madrid, Taurus, 1987, pág. 17.

ha de poder dar razón de lo que es el hombre: capaz de organizar objetiva, científica y técnicamente –racionalmente– su mundo de la vida, y al mismo tiempo competente para imaginar, diseñar y coordinar razonablemente su acción en la sociedad y en la historia.

En este módulo hemos insistido en la posibilidad de una continuación del proyecto de la modernidad a partir de una racionalidad comunicativa: precisamente la razón comunicativa nos muestra que la esencia misma, la idea que funda la modernidad, es la de una sociedad abierta, una historia abierta en el más auténtico sentido de propuestas de tareas infinitas. Por ello pensamos que la teoría de la acción comunicativa, aceptando todas las críticas que se hacen a la razón moderna, puede continuar su tarea al cambiar de paradigma, en la forma de razón dialogal, abierta así tanto a las tradiciones, como a los proyectos de futuro, como sobre todo al presente.

Este concepto de racionalidad le permite a la teoría de la acción comunicativa analizar la diferencia de la modernidad con respecto a lo premoderno, como apertura a la comprensión de otras culturas y otras épocas y como descentración de la persona y del mundo en sus regiones objetiva, social y subjetiva, ámbitos en los que se despliega la razón como teórica, práctica y estética.

b) Pero la razón comunicativa no sólo vale para comprender el hecho empírico del paso de lo premoderno a la modernidad como autorreconocimiento de la racionalidad, sino que se constituye en *metateoría* para explicar los diversos tipos de acción social y su sentido específico de racionalidad, mediada por la acción comunicativa. En efecto, la acción teleológica, instrumental y estratégica, orientada a obtener algo en el mundo objetivo de la manera más racional posible, es decir, utilizando los mejores medios, buscando eficiencia y eficacia, es un tipo de acción que puede ser organizada y coordinada a partir de acuerdos logrados comunicativamente.

Por otra parte, la acción orientada por normas y valores, que constituyen el mundo social, es por su naturaleza comunicativa, a no ser que se prefieran modelos explicativos tomados de las ciencias positivas como el funcionalismo, el conductismo o el historicismo. Obrar por un valor, acatar una norma, criticar una situación social determinada, son acciones sociales que requieren comprensión intersubjetiva y constituyen un ámbito en el que el discurso, el dar razones y motivos de la acción, es la justificación última de la corrección y legitimidad o de la incorrección de ciertos tipos de acción.

Finalmente la acción dramatúrgica y expresiva, en la que las personas se manifiestan en lo que ellas son y pretenden ser ante un público que al comprenderlas también expresa algo de las personas que lo componen, es un tipo de acción que apela a la comprensión del sentido de las diversas situaciones, símbolos, compromisos, etc. La comunicación verbal no es el único modo de acción comunicativa, pero sí puede llegar a ser necesaria para explicar formas de comunicación no verbal, en especial cuando éstas se prestan a malentendidos o ambigüedades.

De esta forma podemos concluir que los diversos tipos de acción social referidos a un mundo objetivo, a un mundo social y a un mundo subjetivo, no sólo requieren de la comunicación como metalenguaje explicativo, sino que la presuponen como mediación, tal como será explicado más adelante. La investigación social debe poner especial empeño en explicitar sus *presupuestos teóricos y en especial aquellos que se articulan de acuerdo con las estructuras comunicativas del mundo de la vida*.

El que la teoría de la acción comunicativa cumpla funciones metateóricas con respecto a las teorías sociales no significa una nueva absolutización ahora a nombre de la razón consensual; todo lo contrario, la descentración de la razón, no sólo con respecto a las diversas regiones del mundo, sino sobre todo con respecto a los diversos actores sociales, a sus situaciones y perspectivas, hace de la cooperación social mediante la comunicación, la comprensión, el consenso, los acuerdos -inclusive sobre aquello en lo que no hay –acuerdo–, el mejor *fundamento de construcción de sociedad e historia*.

c) Pero sobre todo la razón comunicativa es la que permite desde el punto de vista *metodológico* una comprensión de lo social como reconstrucción genética del sentido y de las pretensiones de racionalidad de las diversas manifestaciones socio-culturales. Dicha comprensión se ha considerado tradicionalmente como dimensión hermenéutica de las ciencias sociales. La teoría de la acción comunicativa muestra cómo se puede acceder a la comprensión de sentido precisamente porque la dimensión de sentido se ha construido comunicativamente. De igual forma, se comprende mejor el sentido de una expresión, de una forma de vida, de una institución, si se hace de lo que pretendidamente es el mayor obstáculo epistemológico –el compromiso valorativo– la mayor virtud de un proceso de comprensión comunicativo. La investigación social reconstructiva se caracteriza, como lo mostraremos más adelante, por el esfuerzo en contrastar argumentativamente diversas teorías sociales y diversas interpretaciones de la realidad

con la ayuda de los más variados métodos de investigación empírica. En esto consiste el valor metodológico de la hermenéutica. *Es inherente a la investigación social crítica el ser hermenéutica*.

5.1.2. Antes de entrar a desarrollar la propuesta de la teoría de la acción comunicativa para la renovación de las ciencias de la discusión, veamos qué entiende Habermas por dicha expresión: "utilizo el término *'acción comunicativa'* para aquellas expresiones (lingüísticas y no-lingüísticas) con las que sujetos capaces de habla y acción asumen relaciones con intención de entenderse acerca de algo y coordinar así sus actividades. Estas actividades coordinadas comunicativamente pueden constar por su lado de acciones comunicativas o no-comunicativas"[180].

Esta concepción de acción comunicativa opta por un uso comunicativo del lenguaje, que es posible caracterizar en oposición a un uso no comunicativo del mismo. En efecto, si utilizamos nuestro saber en proposiciones no para comunicarnos con alguien, sino para expresar algo en relación con el mundo de la vida, "estamos tomando una predecisión en favor de ese concepto de *racionalidad cognitivo-instrumental* " que ha imperado en el desarrollo del empirismo y hace parte de la crisis de la modernidad. Este uso del lenguaje permite realizar acciones con éxito gracias a la capacidad de manipulación funcional de los objetos y de adaptación de los sujetos a situaciones determinadas. En cambio, si utilizamos comunicativamente el lenguaje, "estamos tomando una predecisión en favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea de logos. Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central" de cada uno de los participantes, de que con la ayuda del lenguaje, gracias a su capacidad de comprometer a otros en la comunicación y de dar razones y motivos, puede llegar a comprenderlos y a ser comprendido por ellos y puede lograr consensos; con esto se supera la subjetividad inicial y los puntos de vista de cada participante en la comunicación, y se logran, "merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivadas", concepciones más consistentes del mundo e interpretaciones más coherentes de los contextos en los que se desarrollan diversas formas de vida[181].

[180] J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, a. M., Suhrkamp, pág. 541.

[181] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I, Madrid, Taurus, 1987, pág. 26.

Gracias a estos dos usos del lenguaje, es posible así mismo distinguir la concepción fenomenológica del mundo de la vida de una concepción "realista" del mundo: el fenomenólogo no se sirve sin más del hilo conductor de las acciones encaminadas a la consecución de un propósito o resolutorias de problemas. No parte simplemente del presupuesto ontológico de un mundo objetivo, sino que convierte este presupuesto en problema preguntándose por las condiciones bajo las que se constituye para los miembros de una comunidad de comunicación la unidad de un mundo objetivo. El mundo sólo cobra objetividad por el hecho de ser *reconocido y considerado* como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y acción.

5.2. Cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia y de la filosofía de la historia a la teoría de la acción comunicativa

El planteamiento de los intereses orientadores del conocimiento en los diversos tipos de saberes, desarrollado al final de la unidad anterior, nos mostró la posibilidad de explicitar los intereses para comprender mejor el sentido de los diversos discursos. Sin embargo la reflexión sobre estos intereses y su influjo tanto en la creación de conocimiento como en el sentido de sus aplicaciones tiene limitaciones. En efecto, más allá de la descripción crítica de las relaciones, no parece que la reflexión misma pueda ir más allá de lo que llegaron los padres de la teoría crítica de la sociedad.

Llegado a este punto advierte Habermas que sus planteamientos siguen todavía prisioneros de la teoría neokantiana del conocimiento, concretamente de su paradigma epistemológico. Pero la epistemología no es la vía regia de la teoría social[182].

5.2.1. Hay que superar por tanto el paradigma epistemológico de la filosofía de la reflexión, si se quiere llegar a un discurso con pretensiones de ser teoría social crítica. Todavía *Conocimiento e interés*, (1968) –según lo reconoce el mismo Habermas en el Epílogo, escrito cinco años más tarde–, permanece en dicho paradigma; o, como lo expresa acertadamente uno de sus mejores intérpretes, Richard J. Bernstein, adolece de ambigüedades que hacen necesaria la superación, tal como es propuesta en la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Tales ambigüedades son:

[182] Para los planteamientos que siguen nos orientamos por las dos entrevistas de Habermas: "Dialektik der Rationalisierung" y "Ein Interview mit der New Left Review" en: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, págs. 167-208 y 213-257.

a) Un doble sentido de autorreflexión: por una parte se entiende autorreflexión a partir de Kant, como operación reflexiva para reconstruir las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, es decir, como método de lo trascendental, si entendemos por trascendental no tanto un conocimiento de los objetos, sino un conocimiento de cómo los conocemos; y por otra parte un sentido de autorreflexión como emancipación de falsas objetivaciones, inspirado más en Fichte, y que obtiene su mejor aplicación en la interpretación habermasiana de Freud. En este caso autorreflexión es una categoría más práctica que teórica. En ella se manifiesta la libertad en toda su radicalidad como pura espontaneidad al autorrealizarse en el objeto de su acción y liberarse de nuevo de él, al ser consciente que lo ha puesto gracias a su acción libre y autónoma.

b) Un sentido casi equívoco de la función de los intereses mediadores del conocimiento: bien se podría hablar de condiciones cuasi-trascendentales de posibilidad del conocimiento. Pero entonces hay que preguntar si son condiciones en sentido débil, es decir, meramente empíricas, ***a posteriori***, o en sentido fuerte, es decir, condiciones ***a priori***. Cuando hablamos de intereses orientadores del conocimiento, es porque sin ellos no podemos obtener, ni explicar ninguna actividad cognoscitiva, o porque de hecho cuando analizamos los resultados de ésta los encontramos como respuesta a determinados intereses: de dominio de la naturaleza, de comprensión de nuestra historia y nuestro lenguaje, de solución concertada de conflictos interpersonales, etc. De hecho, la teoría de la acción comunicativa sólo pretende afirmar que en la comunicación en el mundo de la vida se articulan dichos intereses en los diversos tipos de saberes acerca de la cultura, la sociedad y la persona, y en la caracterización de las diversas regiones del mundo: objetivo, social y subjetivo.

c) Por otro lado si se trata de una teoría crítica del conocimiento, aferrada todavía a un paradigma epistemológico, no se ve cómo en ella pueda ocupar un lugar sistemático relevante el lenguaje, tal como lo desarrolla *Conocimiento e interés*, ya que si se privilegia el conocimiento, se está dando de hecho prioridad al sujeto individual, a la conciencia y a la autorreflexión en sentido kantiano. Inclusive si dicha reflexión se relaciona directamente con el mundo de la vida, éste, sin lenguaje, pierde su sentido de perspectividad para diversos participantes, diversas épocas históricas y diversas culturas.

d) Finalmente no aparece claro cómo sea posible una *teoría* crítica de la sociedad que supere lo que sólo era una *crítica* de la sociedad en el pensamiento de Adorno, Horkheimer y Marcuse. Después de la crítica radical, expuesta en la *Dialéctica de la Ilustración* hay que preguntar necesariamente: ¿es posible todavía una teoría de la sociedad? ¿Con qué elementos? [183]. Para acentuar los aspectos teóricos de la nueva propuesta, es decir, de las nuevas ciencias de la discusión, que superen ciertos fundamentalismos de la crítica, es necesario desarrollar las estructuras de la comunicación humana. Ellas nos mostrarán las posibilidades de comprensión de otros puntos de vista, el poder argumentativo del lenguaje y la capacidad de concertación con base en acuerdos mutuos.

5.2.2. Por esto se propone el cambio de paradigma en busca de una teoría de la acción comunicativa. El siguiente es el recorrido desde las tesis de *Conocimiento e interés* hacia la racionalidad comunicativa[184].

La reflexión sobre los intereses técnico y práctico, que dan origen a las ciencias causales y a las ciencias comprensivas, pretende superar su objetivismo refiriéndolas a su génesis en el mundo de la vida. Pero sólo la reflexión sobre el interés emancipatorio que determina las ciencias crítico-sociales puede abrir en toda su riqueza dicho mundo, como espacio público y lugar de interacción comunicativa: a la vez como contexto de significaciones y como fuente de validación de las pretensiones veritativas de los diversos saberes.

La reflexión sobre los intereses que determinan el conocimiento en las diversas áreas pretende criticar una teoría empirista de la ciencia, que ha buscado desligar totalmente la lógica de la investigación de los contextos mundovitales, que constituyen sus objetos y justifican sus estrategias metodológicas. Se critica por tanto el "olvido del mundo de la vida", que significa la negación de la subjetividad y la primacía de la razón instrumental.

---

[183] Cf. Richard Bernstein, "Introduction" en: *Habermas and Modernity*. Oxford, Cambridge: Polity Press, 1985, págs. 11-15. Hay traducción al español: *Habermas y la modernidad*. Madrid, Técnos, 1987.

[184] Ver: J. Habermas, "9. Ein Fragment (1977): Objektivismus in den Sozialwissenschaften", en: J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, págs. 541-607 (Hay traducción al español: *Lógica de las ciencias sociales*). Retomamos aquí algunos de los pasajes de: G. Hoyos Vásquez, "La escritura y la argumentación como formalización de la investigación" en: *Curso especializado en la modalidad a distancia sobre investigación en las ciencias sociales*. Módulo 2, Teoría: El proceso de investigación científica. Medellín, ICFES, INER, Universidad de Antioquia, 1992, págs. 79-106.

Esto nos conduce a la crítica de un objetivismo de las ciencias sociales, que ha pretendido ignorar o bagatelizar la dimensión hermenéutica de la problemática de la comprensión. La positivización de las ciencias sociales consiste en absolutizar los métodos de formalización, los tipos ideales, los modelos cuantitativos y cualitativos, olvidando la relación genética del proceso de investigación social con sus fuentes en la comunicación cotidiana, la del lenguaje ordinario, la de los ciudadanos de carne y hueso.

Pero estas críticas al positivismo naturalista en ambos tipos de saber (en el empírico analítico y en el histórico hermenéutico), no significa que la solución de la pretensión de objetividad de las ciencias sociales consista o en una exacerbación de la hermenéutica, en un nuevo idealismo que sacrifique todos los métodos y se acantone en meras interpretaciones, o en un renovado materialismo científico de tipo engelsiano, no muy distante de ciertas teorías de sistemas, por el que tendrían que pasar todos los discursos sociales.

Es por lo menos necesario profundizar en el sentido de las relaciones entre intereses y conocimiento, de suerte que la autorreflexión de las ciencias sociales nos descubra la manera de trascender, sin negar, los intereses particulares de los contextos mundovitales, hacia propuestas cognitivas con pretensiones de validez hipotéticamente universales o al menos generalizables con base en argumentos razonables y razonados. Éstas propuestas puede hacerlas una razón comunicativa que se abra a la "multiplicidad de las voces", lecturas, escrituras, formas de vida, teorías, etc., y que a través de ellas busque con base en los mejores argumentos cierta "unidad" de la razón en acuerdos y consensos no coactivos[185]. Esto se logra cuando la acción comunicativa parte de las perspectivas de los participantes, pero busca trascender la perspectividad de las perspectivas en la competencia propositiva de las teorías.

De esta suerte una reflexión sobre los intereses que determinan el conocimiento puede explicar por qué las teorías tienden a estabilizarse con base en objetivaciones y formalizaciones procedentes de opciones metodológicas acertadas. Éstas se garantizan por procedimientos de medición y cuantificación estandarizados, que transforman experiencias cotidianas en datos, es decir en elementos funcionales del discurso científico.

[185] Ver: J. Habermas. "La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces" en: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, págs. 155 ss.

De esta suerte parece como si se conservara la relación isomórfica entre lo científico y lo precientífico, aunque de hecho el mundo de la vida es reinterpretado como arsenal de datos y de comprobaciones experimentales.

De nuevo, son los intereses los que permiten explicitar el sentido de aplicación de los diversos saberes a contextos mundovitales. Los conocimientos de las ciencias empírico-analíticas adquieren relación con la práctica cotidiana como acción instrumental (tecnologías, estrategias, técnicas), mientras que los conocimientos procedentes de la interpretación simbólica del mundo de la vida, tienen su aplicación en un actuar comunicativo. Esto indica que la acción instrumental y la acción comunicativa tienen el sentido de "categorías" constitutivas de dos aspectos fundamentales del mundo de la vida: lo objetivo y lo social.

Sin embargo, la relación del sujeto con el mundo de la vida, desde el punto de vista instrumental y comunicativo, es una relación histórica, evolutiva, en la cual la constitución de los objetos de las ciencias naturales y sus aplicaciones deben adquirir su sentido de las posibilidades de acuerdo social de los agentes históricos: y esto se debe a la acción comunicativa. Es una racionalidad comunicativa la que puede hacer realidad el interés emancipatorio que determina las ciencias sociales, por cuanto éstas hacen consciente a la sociedad de estructuras de exclusión, represión y explotación, que por el hecho de ser conocidas no son suprimidas. Pero si su comprensión lleva simultáneamente a reconstruir auténticas estructuras comunicativas y organizativas, con ello ya se está llegando a acuerdos sociales que permitan ir realizando los ideales libertarios. El auténtico sentido práctico de las ciencias de la discusión radica precisamente en la reconstrucción de las competencias comunicativas de los grupos sociales a los que va dirigida la investigación social.

De esta forma la reflexión sobre los intereses que constituyen las diversas regiones del mundo de la vida (trabajo, lenguaje e interacción social) y ayudan a explicar la conformación de diversos tipos de ciencias, nos conduce hasta el punto en el cual se hace necesario un cambio de paradigma, de modo que el reconocimiento reflexivo de estructuras patológicas, como pueden ser la alienación del trabajo o la ideologización del lenguaje, pueda transformarse en actividad comunicativa que critique dichas estructuras, pero al mismo tiempo reconstruya racionalmente las competencias comunicativas que sean mediación para transformar dichas estructuras.

Por tanto la superación del objetivismo metodológico de las ciencias naturales y de las ciencias comprensivas sólo se logra volviendo a un saber diferenciado, cuyo sentido y pretensión de verdad, corrección y veracidad tenga su origen precisamente en la acción social en el mundo de la vida. Pero para reconstruir este saber no basta con la reflexión epistemológica sobre el interés emancipatorio que lo determina. Es necesario reconstruir dicho interés en la práctica cotidiana misma: esto exige un cambio de paradigma de la reflexión epistemológica a la teoría de la acción comunicativa, de la filosofía de la reflexión y de la conciencia a la razón comunicativa y dialogal.

Gracias a este cambio de paradigma se puede plantear una nueva comprensión de los diversos saberes, en especial de las ciencias sociales, a partir de la relación originaria entre acción comunicativa y mundo de la vida. Éste es el sentido fundamental de una "Teoría de la acción comunicativa"[186]. Con ella se pretende poder controlar la dependencia contextual de los conceptos fundamentales de las ciencias sociales, dado que la acción comunicativa tiene acceso a un saber precientífico universalizable, a partir del cual puede reconstruir racionalmente las teorías que se basan en dicha experiencia "prepredicativa".

5.2.3. La teoría de la acción comunicativa, que a nuestro modo de ver –y en esto diferimos expresamente de muchos intérpretes que encuentran en ella un retroceso– puede *cumplir mejor las tareas de la teoría crítica de la sociedad*, tiene las siguientes pretensiones:

a) Constituirse en una teoría de la racionalidad: es el esfuerzo por hablar de nuevo de razón sin ruborizarse; es el riesgo de apostar por última vez a la razón. Se pretende ahora reconstruir el sentido de teoría y de razón desde una perspectiva genética y comunicativa. Se busca aportar al proceso de la modernidad desde unas ciencias de la discusión que reconocen explícitamente su compromiso con formas de argumentación razonables.

b) Fundamentar una teoría de la argumentación con pretensiones de constituirse en teoría social; no es un mero ejercicio académico, que se agotaría en una nueva teoría del lenguaje; por el contrario, las pretensiones de la teoría de la acción comunicativa son las de trascender ella misma la dimensión lingüística y la mera dimensión hermenéutica.

[186] Además de las obras *Teoría de la acción comunicativa* (2 tomos), *Teoría de la acción comunicativa. Estudios previos y complementarios, Pensamiento posmetafísico*, habría que tener en cuenta para la comprensión de esta propuesta teórica, también los libros de Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid y Buenos Aires, Taurus, 1989; y *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1986.

La teoría de la argumentación buscada consta de tres momentos íntimamente relacionados entre sí: la *lógica* de los argumentos, como *productos de una tradición*, la *dialéctica* de los *procedimientos* comunicativos en el *presente*, en un futuro abierto por la retórica como proceso de entendimiento posible. Estos tres momentos de la argumentación tienen estructuras distintas: las que definen la forma interna de los argumentos y sus relaciones lógicas, las de la concertación con base en los mejores argumentos, y las de una situación ideal de habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad. Pese a la diferencia de estructuras de los tres momentos, ninguno de ellos basta para llenar las condiciones con las que cuenta la racionalidad comunicativa; ésta requiere de la complementariedad necesaria de los tres: "Bajo el aspecto de proceso, por lo que mejor podría caracterizarse la intuición fundamental que vinculamos a las argumentaciones, sería por la intención de convencer a un *auditorio universal* y de alcanzar para la manifestación o emisión de que se trate un asentimiento general. Bajo el aspecto de procedimiento, por la intención de cerrar la disputa en torno a las pretensiones de validez hipotéticas con un *acuerdo racionalmente motivado*; y bajo el aspecto de producto por la intención de desempeñar o fundamentar una pretensión de validez por medio de argumentos"[187].

c) Desarrollar una dialéctica de la racionalización social en contra de la dialéctica de la ilustración. En efecto, lo que Habermas comparte con los posmodernos y con los padres de la teoría crítica (Adorno y Horkheimer) es la crítica radical a la razón de Occidente, precisamente porque las tareas impuestas a la razón monológica del idealismo, sólo pueden ser realizadas por ésta en forma de dominación absoluta. Por ello no se puede volver a sobrecargar a la razón individual absolutamente con todas las tareas: autoconocimiento, autodeterminación, autocomprensión y autoconstitución. No es posible una resurrección de la razón con nuevos ropajes, en figuras previas al lenguaje y a la comunicación intersubjetiva.

d) Reconstruir la complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa. Este punto es especialmente importante, dado que Habermas se apropia del término quizá más sustantivo de toda la tradición de la filosofía de la conciencia: el mundo de la vida, desarrollado en la fenomenología de Husserl. Esta categoría es el eje del giro lingüístico. Sólo a partir del mundo de la vida y con respecto a él se conforma la acción

[187] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I, op. cit., pág. 48.

comunicativa y sólo a él debe toda su riqueza. La acción comunicativa permite expresar desde cada una de las perspectivas, formas de vida y culturas, los puntos de vista y las opiniones. Ésta es la concreción propia de una racionalidad dialogal, abierta a las diversas manifestaciones del multiculturalismo contemporáneo.

e) Esto mismo permite articular la complementariedad entre racionalidad comunicativa y racionalidad sistémica en un intento de responder a quienes desde los extremos absolutizan uno u otro aspecto de la razón y de la sociedad: lo simbólico o lo material, lo motivacional o lo funcional, lo comunicativo-discursivo o lo causal-sistémico. Sólo en la complementariedad se puede responder a la sinsalida de la dialéctica de la ilustración y de la dialéctica negativa. Desde esta complementariedad se busca desarrollar una idea de sociedad, que relacione la teoría de sistemas y la teoría de la acción comunicativa como concepciones necesarias una y otra en el intento de analizar los procesos sociales y hacer propuestas más humanas, racionales y participativas de organización y realización social.

Este sentido complejo de la complementariedad entre razonabilidad comunicativa y racionalidad sistémica permite dar todo su valor e importancia a las diversas formas de investigación cualitativa y cuantitativa: ellas facilitan los diagnósticos, hacen más consistentes las evaluaciones y permiten proponer alternativas de acción social a quienes desde perspectivas críticas y dialogales analizan contextos y hacen propuestas políticas de solución de conflictos y de realización de tareas sociales.

5.3. Las estructuras de la comunicación: los dos usos de los actos de habla y la pragmática universal

Lo anterior permite determinar las características de la acción comunicativa, en especial su sentido de *pragmática universal*, su normatividad ética y sus posibilidades de renovar las ciencias de la discusión. Habermas logra mostrar cómo la verdad en su sentido más amplio y flexible se alimenta por un lado de las perspectivas, a partir del mundo de la vida, de quienes participan en la comunicación desde múltiples intereses, y por otro del poder argumentativo del lenguaje, cuyo sentido de nuevo se retroalimenta en el mundo de la vida, pero se consolida y valida en la comunicación misma. Según Habermas, quien se inspira en planteamientos de Wilhelm von Humboldt, en el lenguaje –no en la conciencia intencional–, radica un *telos* hacia la comprensión y por lo menos hacia la

racionalidad. Es de la naturaleza del lenguaje buscar la comprensión y el reconocimiento mutuo, recíproco, y en caso de ser necesario, acordar consensos y acciones comunes.

Se propone por tanto hacer el siguiente análisis formal del lenguaje como mediación universal de toda acción y como lugar de la reproducción racional del mundo de la vida.

5.3.1. Ante todo se presupone *un nivel básico de comprensión de los significados de las proposiciones*; en este nivel hermenéutico es posible aclarar gradualmente el sentido proposicional de los enunciados, gracias a la doble hermenéutica que nos permite explicar el sentido de constitución de lo social: es en contextos determinados que se "construye" lo social y por ello las expresiones de lenguaje tienen un sentido determinado. Este nivel de la comprensión, que bien pudiera caracterizarse como el momento posmoderno de la comunicación, es el que abre a otras comprensiones de lo mismo desde perspectivas diferentes: abre a otras personas, a otras culturas, a otras épocas históricas. Es el nivel del reconocimiento del otro y de las diferencias, de la multiplicidad de perspectivas, puntos de vista, paradigmas y culturas. Es el que hace posible todo pluralismo razonable, para no hablar de tolerancia que sigue siendo una actitud frívola y negativa; es finalmente el momento comunicativo del encuentro, dado que comprender al otro no nos obliga a estar de acuerdo con él, pero sí hace posible el que lo estemos o el que sepamos por qué no lo podemos estar.

Pensamos que a veces por la urgencia que se tiene de explicar el sentido de la argumentación, su fuerza de convicción, la necesidad de acuerdos, se pasa muy rápido por este primer uso del lenguaje y se lo considera como un momento que queda superado mediante los acuerdos posibles y deseables; pero precisamente la posibilidad del disenso, aspecto dinámico de la comunicación se nutre de este nivel hermenéutico, que es precisamente el que crea significados nuevos, recompone situaciones, permite imaginar soluciones posibles.

5.3.2. Naturalmente que es posible trascender el nivel de la significación para pasar al nivel de validez "ontológica" de las proposiciones. Por ello los participantes en procesos de comunicación no sólo pretenden que sus expresiones sean comprendidas, sino que

con ellas enuncian tres tipos de pretensiones de validez que es necesario explicitar y diferenciar en cada caso.

En efecto quienes participan real o virtualmente en la comunicación:

a) Pretenden que las proposiciones con las que se expresan sean verdaderas, o que los presupuestos de existencia de lo que enuncian en ellas se cumplen o se pueden cumplir efectivamente. Ésta es una pretensión de *verdad* y se refiere a un mundo *objetivo*, que se va reproduciendo en forma de ciencia, técnica y *cultura* en general. En el ámbito del mundo objetivo la acción es *teleológica*, por cuanto mediante ella se busca obtener determinados fines, transformar objetos o situaciones concretas; en este sentido se puede hablar también de *acción instrumental* por finalidad. A veces pareciera como si el mundo objetivo se identificara con el mundo real, porque ciertamente los argumentos en esta región del mundo de la vida parecen más consistentes, pues en últimas se demuestran por experimentos y observaciones empíricas. Por ello con frecuencia se piensa que las ciencias sociales deben absolver todas sus tareas en este mundo de lo positivo, porque sus metodologías cuantitativas ciertamente sí habitan el mundo objetivo. Podríamos decir que los argumentos aquí se hacen con base en experimentos a los que se somete la realidad empírica.

b) Pretenden que la acción indicada mediante expresiones lingüísticas es correcta con relación a un contexto normativo, o que lo que tal acción pretende consolidar, es legítimo y puede ser justificado mediante razones y motivos. Ésta es una pretensión de *rectitud* y se refiere a un mundo *social*, que se va reproduciendo en las diversas formas de *sociedad*. En este ámbito del mundo social la acción del hombre es normativa por cuanto se orienta por reglas más o menos legítimas. Las ciencias de la discusión habitan en esta región del mundo de la vida. Por el hecho de que sus argumentos no están hechos de fragmentos del mundo objetivo, no renuncian a decir algo con respecto a la realidad, precisamente a la realidad social. Los argumentos en este tipo de saberes están hechos de valores reconocidos, justifican sentimientos realmente vivenciados (resentimiento, indignación, culpa, vergüenza), pretenden explicar normas reconocidas socialmente, justificar con razones y motivos actitudes de censura, aprobación o crítica, etc. Aquí los argumentos están hechos de solidaridad, de relaciones sociales legítimas, en último término de la reciprocidad que constituye al hombre como ser genérico.

c) Pretenden finalmente que la intención manifiesta en el lenguaje es tal como se expresa. Ésta es una pretensión de *credibilidad* y se refiere a un mundo *subjetivo*, que se va reproduciendo en procesos de formación de la *persona*. En el ámbito del mundo subjetivo la acción humana es *dramatúrgica*, ya que tiende a expresar vivencias subjetivas en un contexto de comprensión. En este mundo subjetivo habitan las personas desde el punto de vista de su autocomprensión y de su identidad. Con referencia a dicha identidad personal se dice que alguien es auténtico o inauténtico, si las expresiones están de acuerdo con sus acciones o si no concuerdan. También aquí habitan algunos aspectos de las ciencias sociales, por cuanto ellas tratan de personas más o menos veraces y auténticas en sus relaciones con otros y con las instituciones. Los argumentos aquí se hacen con base en la identidad personal de quienes dan razones y motivos de sus acciones.

5.3.3. Éste análisis formal de los actos de habla descentra radicalmente *la razón*, para comprender el sentido de validez de las proposiciones desde las múltiples perspectivas de mundo, como algo que se va solventando en un proceso de comunicación no coactivo. La acción comunicativa descentra por tanto radicalmente la razón para poder acceder a la substancia de la cooperación social, principio fundamental de todo proceso de entendimiento mutuo. Pero también *descentra el mundo* mismo, abriendo significativamente "ontologías regionales": mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo.

Esta descentración lleva a la razón comunicativa a superar desde sus orígenes en el mundo de la vida todo reduccionismo cognitivo-ontológico y toda unilateralidad, no sólo la del positivismo, sino también la de cierto personalismo que privilegia el sentido subjetivo del lenguaje o la de cierto colectivismo que privilegia su dimensión social. Se trata de conservar cierto equilibrio, cierto movimiento entre las tres regiones de mundo (objetivo, social y subjetivo) y los tres tipos de pretensiones: verdad, corrección y veracidad.

Esto se facilita todavía más, al quedar superadas mediante la acción comunicativa las interpretaciones unilaterales de los actos de habla a partir de los desarrollos contemporáneos de la teoría del lenguaje. La semántica intencional sólo tiene por fundamental lo que el hablante quiere decir con sus expresiones; la semántica formal parte sólo de las condiciones bajo las cuales una oración puede ser verdadera; y la teoría

del significado de las proposiciones a partir sólo de su uso privilegia sus funciones pragmáticas. Cada una de estas posiciones es sólo un momento de la teoría de la acción comunicativa, para la cual es necesario no sólo buscar la *comprensión*, sino comprender *algo*, en procesos de comprensión *mutua*, haciéndose *comprensibles* quienes participan en la comunicación. El acto de habla es un invitar a otro para entenderse cooperativamente acerca de algo del mundo de la vida.

La descentración llega hasta los orígenes de la eticidad en la reciprocidad y solidaridad propias de la acción humana. A partir del análisis formal de los actos de habla es posible caracterizar la acción social como más o menos determinada *comunicativa* o *estratégicamente*: a saber, si nos orientamos por las posibilidades de llegar, gracias a la comunicación libre, a comprensión, entendimiento mutuo y acuerdos, a partir de los cuales decidimos sobre el sentido de la acción instrumental-teleológica, de la normativa y de la dramatúrgica; o si por el contrario nos comportamos con respecto a los demás de manera puramente estratégica, orientados únicamente por nuestros propios fines. Los resultados de una racionalidad estratégica son la cosificación y manipulación.

Esta caracterización de dos comprensiones fundamentales de la acción social, nos permite pensar en la razón comunicativa como criterio general de eticidad y sobre todo como lugar de fundamentación (fuerte) o de justificación (débil) de la moral. En efecto, es posible a partir de una fenomenología de lo moral, como se me da en experiencias mundovitales de culpa, indignación y resentimiento, generalizar los motivos y condiciones de dichos sentimientos, si estoy dispuesto a que mis máximas de acción deban ser presentadas a todos los demás para que comprueben *discursivamente* su pretensión de universalidad. Esto lleva a que sólo pueden aspirar a ser válidas las normas que puedan conseguir la aprobación de todos los afectados.

5.4. La discusión y la teoría social reconstructiva[188]

La teoría de la acción comunicativa pretende poder asumir las tareas de una teoría social crítica, heredera de las tesis emancipatorias de la Teoría Crítica de la Sociedad (Horkheimer,

[188] Ver para lo que sigue J. Habermas, "Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas (verstehende)" en: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península 1985, págs. 31 y ss. Se retoman, en parte textualmente, algunos pasajes de G. Hoyos: "La escritura y la argumentación como formalización de la investigación" en: *Curso especializado en la modalidad a distancia sobre investigación en las ciencias sociales*. Módulo 2, Teoría: El proceso de investigación científica. ICFES, INER, Universidad de Antioquia, Medellín, 1992, págs. 79-106.

Adorno y Marcuse), retomando así mismo lo mejor de los clásicos de la teoría sociológica: Marx, Weber, Durkheim, Mead y Parsons. Para ello busca un concepto renovado de racionalidad en la razón dialogal, asumiendo con ello el "giro lingüístico" de las ciencias sociales.

El proyecto reconstructivo con base en la razón comunicativa tiene en cuenta como punto de partida la dimensión hermenéutica de la comprensión de sentido, mas no de tal forma que se absolutice hasta impedir todo proceso investigativo. La universalidad de la hermenéutica y su alcance hasta las raíces mismas, nivel previo de toda constitución de sentido de lo social, haría inútil todo esfuerzo metodológico. Es el extremo en el cual la crítica al objetivismo niega todo el sentido de la investigación. Ésta es la posición de quienes, además de conformarse con dicha imposibilidad metodológica, consideran que los discursos en el ámbito de lo social y lo cultural no tienen que apoyarse en la investigación metódica, en pretensiones teóricas y en propuestas racionales, ya que su campo de intervención es más bien la exhortación, la motivación, el impacto público, la denuncia. Por eso se oye hablar hoy con frecuencia de la relatividad absoluta de toda apreciación sobre lo social, lo cultural y lo político.

La respuesta a este escepticismo extremo y a este fundamentalismo, hoy en día muy de moda en posiciones "posmodernas", es de nuevo otro extremo: se presupone que la pretensión universalista de la hermenéutica es más bien su "mistificación", es decir, el considerarla ajena a toda teoría y esquiva a toda sistematización metodológica. Por tanto hay que intentar adaptar al rigor de los métodos empíricos y cuantitativos esa realidad mediada por la interpretación, con lo cual se reduce al mínimo la imprecisión propia de toda comprensión de sentido. Una metodología estricta a partir de la caracterización de las situaciones puede ser operacionalizada para dar explicaciones funcionales de los fenómenos sociales, de modo semejante a como se logra dar razón de los fenómenos naturales a partir de metodologías rigurosas.

El reto hoy en día, en el medio de estos dos extremos opuestos, –el de un idealismo hermenéutico del contextualismo absoluto, y el de un renovado positivismo empirista–, es asumir la mediación de la interpretación en todo proceso de investigación social, para superar luego la mera descripción de los fenómenos sociales. No se puede negar la intervención de la hermenéutica (interpretación y comprensión de sentido) en la investigación, pero tampoco se pueden absolutizar los métodos para restringir el alcance de las contextualizaciones.

En esencia lo que se busca es hacer de la *"mayor debilidad"* con respecto al método científico, que implica la comprensión de sentido, su *"mayor fuerza"* y ventaja con respecto al análisis cualitativo de los problemas propios de las ciencias sociales. Por tanto si la comprensión de sentido como paso previo para toda investigación amenaza cierto tipo de objetividad, es dicha comprensión la que permite acercarse de la manera más auténtica a los problemas sociales. Con ello se gana un tipo de objetividad más comprometedor, que consiste en poder analizar no sólo diversas comprensiones de un mismo fenómeno social, sino llegar de manera más inmediata a las razones y motivos que subyacen a las diferentes interpretaciones.

Se trata de acceder directamente a los así llamados "datos" de la investigación. Pero dichos datos no se dan aislados de contextos culturales y de procesos sociales específicos, en los que han sido constituidos; sólo se dan vivencialmente, es decir con su sentido originario, a quien participa en dichos procesos:

a) El investigador social tiene que deponer en cierta manera su función de "observador" de datos en actitud objetivante, para poder asumir una *actitud de participante* como "simple laico" en los procesos sociales que pretende investigar. Sólo en los contextos de participación cotidiana se abren los problemas sociales en su auténtico significado. Dicha participación es eminentemente comunicativa. El investigador participa con sus preguntas, opiniones, puntos de vista, en la problemática que quiere investigar; o reconstruye comprensivamente, como si participara en ellos, fenómenos sociales de otras culturas o de otras épocas. Quien desea comprender, por ejemplo, el fenómeno del autoritarismo en una comunidad determinada, en una escuela, en una institución, asume la actitud de participante real o virtual en dicha comunidad.

b) El *"participante virtual"* en procesos sociales actuales, pasados o futuros, descontextualiza su propio mundo de la vida, para poder recontextualizar el mundo de la vida en el que pretende participar comunicativamente. Este proceso de *descontextualización y recontextualización* no puede ser total y absoluto; pero sí es posible acercarse bastante a la comprensión de los fenómenos sociales desde la perspectiva de quienes están inmersos en ellos. Es el caso, por ejemplo, cuando un antropólogo trata de comprender las costumbres de otros grupos sociales, distintos de aquellos a los que él mismo o sus alumnos pertenecen. Si no se esfuerza por asumir el punto de vista de un miembro de esos grupos diferentes, nunca podrá comprenderlos auténticamente.

c) En este proceso el "participante virtual", no sólo renuncia a ver el mundo sólo desde su perspectiva de siempre, su "cosmovisión", sino que al esforzarse por verlo desde las perspectivas de otros, va comprendiendo la complejidad del mundo de la vida: tanto del propio, descontextualizado gradualmente, como del "ajeno", que va tejiendo significativamente gracias a la comunicación participativa. Es entonces cuando para el investigador el *mundo se descentra y diferencia* en un "mundo de objetos" (objetivo, ciencias naturales), en un "mundo social" (relaciones sociales, ciencias sociales) y en un "mundo subjetivo" (habitado por personas, ámbito de la estética).

d) Esta diferenciación de *"regiones del mundo"* muestra al investigador social la necesidad de los discursos especializados en las diversas áreas del saber: lo científico-técnico, lo moral-práctico y lo estético-expresivo. Pero también muestra lo importante que es el que se relacionen estos saberes, sin perder su rigor específico, en proyectos de investigación interdisciplinarios, referidos al mundo de la vida.

Pero comprender otra cultura, otro grupo social, otra forma de vida, lo mismo que comprender opiniones y puntos de vista de otras personas, no significa estar de acuerdo con lo que se comprende y con las personas a las que se comprende. Es necesario comprender al "otro", para poder afirmar que se está de acuerdo o en desacuerdo con él y para poder explicitar las razones que sustentan dicha afirmación. Éste es el sentido comunicativo y discursivo *racional* que caracteriza toda crítica. Pero para llegar a ello es necesario, a partir de la comprensión, adelantar un proceso de argumentación, de análisis de las razones y motivos que subyacen y fundamentan los puntos de vista del otro y también los propios.

Quien lee un libro y cree entenderlo, pero se pregunta por qué el autor hizo determinadas afirmaciones, qué quiso alcanzar con determinados pasajes, qué pretendió manifestar con ciertas expresiones, etc., apenas está comprendiendo lo que significa entender un libro. Lo mismo ocurre con la interpretación de "textos", de fenómenos, situaciones y hechos en las diversas ciencias sociales, en las diversas culturas y épocas históricas. Por tanto una vez que se cree haber comprendido dichos "textos" en actitud participativa, es necesario continuar la investigación siguiendo estos pasos:

e) Se busca entender *por qué* los actores asumen determinadas actitudes, es decir se busca comprender las razones y motivos que tienen los actores sociales en la situación

determinada que se investiga. Este entender las razones y motivos de otros requiere de un proceso discursivo cuidadoso.

f) Al ir entendiendo las razones y motivos que guían el comportamiento de las personas o grupos que investigamos, comprendemos aún mejor el sentido de lo que ellos hacen o afirman querer hacer. A alguien se lo comprende tanto mejor cuanto más entendemos *por qué* opina esto, hace aquello o tiene estas o aquellas intenciones. Este acceder a la perspectiva del otro para "compartir" virtualmente, además de sus contextos, tradiciones y perspectivas, también sus razones y argumentos, es un signo de respeto y solidaridad con el otro, así esto no signifique tener que estar al final de acuerdo con él.

g) Pero motivos y razones legítimas y coherentes sólo se entienden si se consideran *como tales*, como razones, es decir, si se las tiene como razones y motivos que eventualmente pudieran ser válidas en otras culturas y en otras circunstancias, por ejemplo en el mundo de la vida del investigador social mismo.

h) Es el momento en el cual el investigador deja su actitud de "participante virtual" y pasa de nuevo a analizar el *"valor"*, el peso argumentativo de las razones y motivos en un contexto determinado, comparando el valor que podrían tener en otros contextos, por ejemplo, en el propio del investigador o en otros de los que él tenga conocimiento mediante sus estudios.

i) Ahora sí el investigador compara *"la racionalidad"* de formas de vida determinadas, de diversas culturas y épocas históricas, con otras explicaciones teóricas que él posee, tanto de la tradición científica, como de su propia investigación. Por tanto, la racionalidad no tiene que ser tema extraño a la investigación social, es más bien el espacio en el que se mueve el investigador en el momento de comparar y relacionar diversas perspectivas culturales, sociales e históricas, para no caer en el relativismo absoluto o quedarse simplemente en niveles de descripción, que ni siquiera llegan a ser diagnósticos coherentes.

Es sólo en este momento que el investigador puede con responsabilidad *reconstruir* su propia interpretación *teórica*, con base por una parte en sus propias experiencias y en su participación real o virtual en la vida de otros grupos sociales, y apoyado por otra parte en sus conocimientos de la disciplina y de las diversas teorías que la conforman.

Conclusión

Terminemos destacando lo que constituye la tesis filosófica más importante de los últimos trabajos de Jürgen Habermas en torno a su obra *La teoría de la acción comunicativa*. Habermas habla del paso de la filosofía de la conciencia, de la razón centrada subjetivamente, de la razón monológica, en una palabra, del planteamiento epistemológico, a la teoría de la acción comunicativa, a la razón dialogal, a un planteamiento de reconstrucción genética de teorías.

Esta propuesta es una fuerte crítica a la tradición filosófica del idealismo, desde Descartes hasta Husserl; por ello el cambio de paradigma ayuda a comprender no sólo la tradición idealista, sino también a sus críticos, prisioneros de una filosofía de la historia igualmente monológica (Marx, Lukács, Adorno y Horkheimer); pero sobre todo es una respuesta a los maestros de la sospecha (Nietzsche, Heidegger, Foucault), quienes apresuradamente, ante las desviaciones de la razón, han preferido ajustar cuentas de una vez con ella, anticipando así el pensamiento posmoderno. Pero Habermas pretende todavía dar un último voto de confianza a la razón, mostrando cómo su fundamento comunicativo responde mejor que la razón monológica a las antiguas tradiciones del ***logos***.

Desde este nuevo paradigma de la razón comunicativa es posible responder a los teóricos de las ciencias sociales que han estrechado el sentido de razón a sus funciones instrumentales o sistémicas. Es importante señalar cómo este reduccionismo es paradigmático precisamente para quienes desconocen el paradigma de la acción comunicativa y permanecen en modelos monológicos de racionalidad. En efecto hay que aceptar con Max Weber que el surgimiento de sociedades modernas, empezando por la capitalista, exige una superación de las interpretaciones tradicionales del derecho, la moral, el arte y en general de la cultura, para proporcionar explicaciones más racionales de las instituciones sociales y en general de la acción social. Esto provoca perturbaciones significativas con respecto a la reproducción simbólica del mundo de la vida; puede inclusive llevar a su colonización en aras de una racionalidad sistémica generalizada: es la unidimensionalidad, la administración total.

Ahora bien: en cuanto la teoría de la acción comunicativa explica la relación entre modernización y racionalización por una parte, y por otra entre racionalidad comunicativa y racionalidad sistémica, puede prevenir la colonización del mundo de la vida. Esto se

logra si se comprende que la modernización asumida en el capitalismo sigue un modelo reduccionista, no necesario, según el cual la racionalidad cognitiva-instrumental, una vez que determina los ámbitos de la economía y el Estado mediante el dinero y la burocracia, no se queda allí, sino que amenaza con dominar contextos y horizontes vitales, cuya naturaleza no es instrumental, sino comunicativa y simbólica; al distorsionar la racionalidad instrumental formas de racionalidad comunicativa, tales como la moral-práctica y la estética-expresiva, empobrece los recursos simbólicos de la comunicación y coloniza el mundo de la vida.

Por tanto el cambio de paradigma da la oportunidad de definir de manera más positiva las tareas de la filosofía. En efecto, si en *Conocimiento e interés* se decía que la filosofía debería renunciar a su función fundamentadora de las ciencias, en especial de las sociales, y que sólo se conservaba en el interior de ellas como crítica de ideologías; ahora en la *Teoría de la acción comunicativa* la filosofía recobra tareas "sistemáticas": es intérprete y "lugar-teniente" con respecto a las ciencias sociales, por cuanto es la mediadora de la racionalidad comunicativa. A este propósito se pregunta Habermas: "¿Cómo pueden ser abiertas, sin que se lastime su propio sentido de racionalidad, las esferas de la ciencia, de la moral y del arte, que se encuentran como encapsuladas en formas de culturas de expertos?, ¿cómo se puede relacionar de nuevo estas esferas con las tradiciones empobrecidas del mundo de la vida, de modo que las áreas disociadas de la razón vuelvan a encontrar en la práctica comunicativa cotidiana un equilibrio?". Su respuesta es: "La filosofía podría por lo menos ayudar a animar el juego equilibrado, que ha llegado a total quietud entre lo cognitivo-instrumental, lo moral-práctico y lo estético-expresivo, como quien pone de nuevo en movimiento un móvil, que se ha trabado persistentemente"[189].

Al asumir la filosofía desde el nuevo paradigma una función de animadora de la racionalidad, se puede redefinir más claramente su relación con las ciencias de la discusión y al mismo tiempo la función de éstas. Los fundadores de la teoría crítica habían soñado con la posibilidad de una crítica totalizante de las formas culturales de cosificación de la conciencia, pero su fundamentalismo terminó necesariamente en la dialéctica negativa y en la dialéctica de la ilustración. Sin renunciar a esta tradición, conservando su irritabilidad y radicalismo, cree ahora Habermas poder hacer realidad los

[189] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985, pág. 28.

ideales de la teoría crítica, reconstruyendo las tareas de la filosofía, una vez redefinida la racionalidad desde el paradigma de la acción comunicativa. Los momentos de tal reconstrucción consisten en:

a) Mostrar las implicaciones racionales de la reconstrucción de los diversos tipos de acción del hombre (acción estratégica, instrumental por finalidad, normativa, expresiva, comunicativa). En dicha reconstrucción se explicita la estructura comunicativa de la acción como la más acorde con la condición humana.

b) Mostrar las implicaciones racionales que se siguen del proceso metodológico de comprensión de sentido de los fenómenos sociales: el proceso de participación comprensiva para abrirse a otros grupos sociales y a otras culturas, da la posibilidad de cierto desarrollo metodológico de comparación discursiva de diversas perspectivas de lo social y de diversos matices de racionalidad.

La teoría de la argumentación, insinuada antes, permite superar la mera descripción de los fenómenos sociales para reivindicar la función crítica, propositiva y teórica de una concepción reconstructiva de las ciencias sociales.

c) Finalmente las ciencias sociales y la filosofía misma deben enfrentarse a un problema empírico metodológico consistente en evaluar el sentido de racionalidad implícito en el proceso de modernización. Es posible un discurso diferenciador sobre la modernidad, que destaque, gracias a la comprensión de sociedades más o menos desarrolladas, aquellos aspectos que permitirían caracterizar lo moderno como lo más coherente con la condición humana, antes de precipitar de un golpe el paso a lo posmoderno.

d) Si esto es posible, se estaría de acuerdo con las críticas de los posmodernos a la razón, sin tenerse que comprometer con sus propuestas. Por tanto: sí al pensamiento posmetafísico, no al fundamentalismo posmoderno. En consecuencia habría que recuperar comunicativamente el espacio público, gracias al reconocimiento de las diversas perspectivas, de la heterogeneidad y del pluralismo: éste sería el momento posmoderno de la teoría de la acción comunicativa. Pero la tolerancia puede terminar en indiferencia y frivolidad; por ello tampoco puede la razón comunicativa renunciar a su competencia propositiva y a la búsqueda de acuerdos para la solución de los problemas mediante la democracia participativa. Este es su momento moderno: "la unidad de la razón en la

multiplicidad de sus voces", lo que la hace ser "el cascarón frágil y vacilante, que no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal estremecimiento en alta mar sea el único modo como puede 'dominar' las contingencias"[190].

Dado sin embargo que cada vez se señala con mayor énfasis el que este tipo de capacidades y competencias son propias de una cultura hegemónica, la occidental, la que en la modernidad ha llegado a hacer crisis, y que en su lugar se reclama el reconocimiento del multiculturalismo, el problema supera en cierta forma lo planteado en torno a la diversidad de saberes desde el paradigma de la razón no sólo monológica, sino dialógica.

La solución a la problemática planteada desde el paradigma del multiculturalismo, tendría sin embargo que presuponer la posibilidad de clarificar los términos mismos del problema de la relatividad. Así como desde la razón comunicativa se hace un esfuerzo por la comprensión de otros tipos de racionalidad, sería importante poder lograr tematizar desde estos otros tipos de comprensión del mundo, lo que para ellos equivaldría al quiebre de la modernidad como emancipación del mundo de lo mítico, religioso y metafísico, como descentración del mundo en diversas regiones y del sujeto en diversas relaciones con el mundo, con los otros y consigo mismo, y finalmente como posibilidad de diferenciación entre naturaleza y cultura, entre mundo e imagen del mundo, entre actitud performativa y actitud reflexiva frente a la realidad. Si se llegara a afirmar que esto no es posible, ya que se trata de una relatividad absoluta en nombre del multiculturalismo entonces nos encontramos ante un asunto totalmente irresoluble, dada la inconmensurabilidad entre la verdad absoluta y el relativismo absoluto del ***"anything goes"***, "todo da lo mismo" o "todo vale". Entonces sí es válido el viejo aforismo: ***"Nihil contra Deum nisi Deus ipse"***. O en términos contemporáneos: si la verdad absoluta es el punto de vista de Dios, la relatividad absoluta tendría que ser, conservando la "iconografía" de quienes la defienden, el punto de vista del Diablo. En este caso tampoco importaría si se utilizan minúsculas o plurales tanto para Dios como para el diablo.

[190] J. Habermas, *Pensamiento posmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, págs. 155 ss.

Lectura complementaria

Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa.* Tomo I, Madrid, Taurus, 1987: I. INTRODUCCIÓN, 1. "Racionalidad": una determinación preliminar del concepto. (Páginas 15-69).

Preguntas

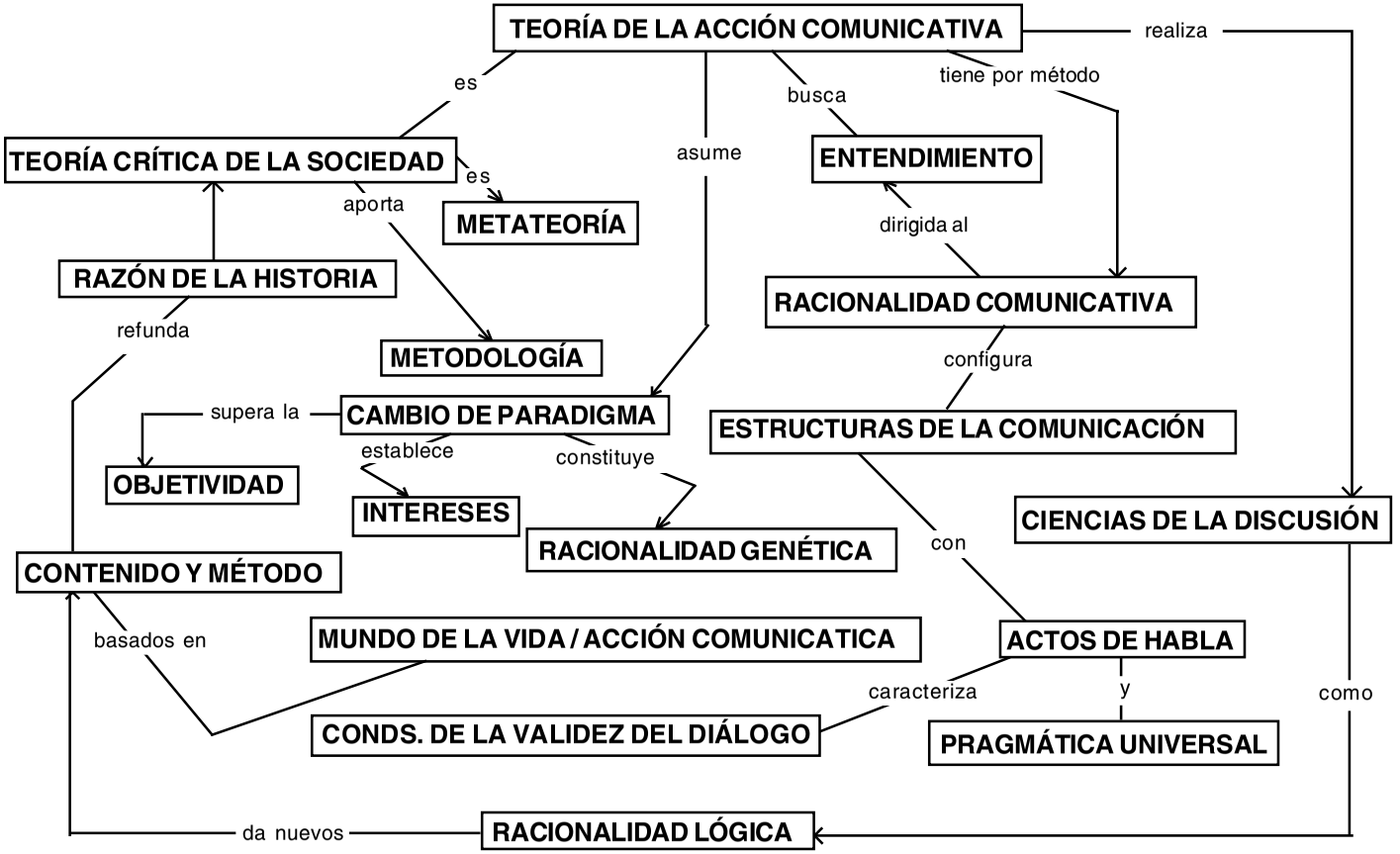
1) ¿Qué significa para la teoría crítica de la sociedad el tematizar los intereses en relación con el conocimiento?

2) ¿Qué significa el "cambio de paradigma" para la transición de "conocimiento e interés" a la "teoría de la acción comunicativa"?

3) ¿Cuál es el significado metodológico de la dimensión hermenéutica del lenguaje en las *ciencias de la discusión*?

4) ¿Cómo se relaciona la hermenéutica con la competencia argumentativa del lenguaje en el mundo de la vida?

5) ¿Cómo se replantea el proyecto filosófico de la modernidad a partir de las *ciencias de la discusión*?


TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA
realiza
es
tiene por método
busca
TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD
es
asume
ENTENDIMIENTO
aporta
METATEORÍA
dirigida al
RAZÓN DE LA HISTORIA
RACIONALIDAD COMUNICATIVA
refunda
METODOLOGÍA
configura
supera la
CAMBIO DE PARADIGMA
ESTRUCTURAS DE LA COMUNICACIÓN
establece
constituye
OBJETIVIDAD
INTERESES
CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN
RACIONALIDAD GENÉTICA
con
CONTENIDO Y MÉTODO
basados en
MUNDO DE LA VIDA / ACCIÓN COMUNICATICA
ACTOS DE HABLA
caracteriza
y
como
CONDS. DE LA VALIDEZ DEL DIÁLOGO
PRAGMÁTICA UNIVERSAL
da nuevos
RACIONALIDAD LÓGICA

CAPÍTULO SEIS

Las "ciencias de la discusión" en discusión

Capítulo 6

Las "ciencias de la discusión" en discusión

En este capítulo –más sintético– sobre las ciencias de la discusión, se pretende complementar lo desarrollado en las unidades anteriores con algunas indicaciones acerca de la aplicación de la teoría de la acción comunicativa a los problemas del mundo social. Se trata más que todo de insinuaciones y ejemplos. Además, dada la importancia que en Colombia tiene la Investigación Acción Participativa, confrontaremos ambas propuestas para diferenciar lo específico de cada una de ellas.

6.1. La ética discursiva

En este módulo se ha mostrado que la moralidad y la libertad son bases de las ciencias sociales; ahora debemos indicar la dirección en que se ha desarrollado la ética discursiva, como una aplicación fundamental de la teoría de la acción comunicativa.

El punto de partida de la ética discursiva son los sentimientos morales, como fueron presentados en el ya clásico trabajo de P. F. Strawson de 1962 *"Freedom and Resentment"* (Libertad y resentimiento). Casi al terminar dicho trabajo dice: "es una lástima que hablar de sentimientos morales haya caído en desgracia" (pág. 24)[191]. Pensamos que esto ha cambiado por influjo de la tematización del mundo de la vida, en la que puede inscribirse este trabajo de Strawson, como una "fenomenología lingüística de la conciencia ética"[192].

[191] Citamos a Strawson, "Freedom and Resentment" en: P. F.Strawson, *Freedom and Resentment and other Essays*, London, Methuen, 1974, págs. 1-25, según las páginas del texto inglés, pero de acuerdo a la traducción sin publicar de D. M. Múñoz y G. Serrano.

[192] J. Habermas, "III. Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" en: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985, pág. 61.

Al analizar los sentimientos morales como se presentan en la vida ordinaria, se cae en lugares comunes, pero esto, como enfatiza Strawson, tiene sus ventajas: "El objeto de estos lugares comunes es tratar de mantener frente a nuestras mentes algo que fácilmente se olvida cuando estamos comprometidos en filosofía, especialmente en nuestro frío y contemporáneo estilo, a saber, lo que significa estar realmente envuelto en relaciones interpersonales ordinarias, ya sea desde las más íntimas, hasta las más casuales" (pág. 6).

Strawson elige tres sentimientos que adquieren significación especial con respecto a la conciencia moral. Comienza no casualmente por el "resentimiento" como mi sentimiento al ser ofendido por otro, cuando al mismo tiempo considero que él efectivamente estaba en sus cabales. Porque puede suceder que yo tenga que afirmar de quien me injuria, que no se dio cuenta o que no era su intención hacerlo; así como también puedo suspender mi actitud resentida frente al otro cuando las circunstancias me llevan a concluir que en esa acción no podía controlarse, que en cierta manera no era dueño de sí, 'no era él'; algo semejante podríamos decir cuando la acción que me ofende proviene de un niño o de quien padece alguna enfermedad que le impida ser responsable de lo que hace (págs. 7-8).

Independientemente de todos los matices que pudieran discutirse en psicología acerca de estos fenómenos, interesa destacar el contraste entre "la actitud, (o gama de actitudes), de estar envuelto o participar en una relación humana, y lo que debería llamarse la actitud objetiva (o gama de actitudes) hacia otro ser humano (...). Adoptar la actitud objetiva hacia otro ser humano es verlo, tal vez, como un objeto de política social, como un sujeto al que, en el amplio sentido del término, debería someterse a tratamiento (...). La actitud objetiva podría ser emocionalmente matizada de muchas maneras, pero no de todas (...): no puede incluir el rango de sentimientos de reacción y actitudes que pertenecen al compromiso y la participación con otros en relaciones humanas interpersonales; no puede incluir resentimiento, gratitud, perdón, angustia, o la clase de amor que algunas veces dos adultos dicen sentir recíprocamente el uno por el otro. Si su actitud hacia alguien es completamente objetiva, entonces aunque usted pudiera pelear con él, usted no podría reñir con él, y aunque pudiera hablar con él, inclusive negociar, usted no podría razonar con él. Usted puede a lo sumo pretender que riñe o que razone con él" (pág. 9).

El resentimiento devela una interrelación originaria en la que nos encontramos en el mundo de la vida, la cual es violada por la injuria de aquel con quien nos resentimos porque consideramos que él es consciente de haber querido romper ese vínculo humano.

Un segundo sentimiento destacado por Strawson es el de "indignación". La sentimos de usted y yo cuando nos damos cuenta que un tercero injuria a otro tercero como si lo hubiera hecho con usted o conmigo. Lo interesante en este sentimiento es que 'la materia' de la ofensa es considerada independientemente de que tuviera que ver con nosotros mismos; en este escenario somos espectadores, pero no de algo objetivo, sino de algo intersubjetivo, y la indignación nos descubre una especie de implícito de solidaridad humana. La actitud de quien se indigna no es la misma de quien se resiente, ya que para indignarse se ha cambiado de la posición del participante a la del observador.

Si cambiamos de nuevo de actitud hacia la participación personal en el mundo social, podemos tematizar un tercer sentimiento, el de culpa, en el cual nos avergonzamos de la ofensa provocada a otro. Ahora somos nosotros los agentes, no los pacientes ni los observadores, de acciones que lesionan esa especie de ***a priori*** de las relaciones humanas, que se me presenta a mí como un ámbito de obligaciones.

Varios aspectos habría que resaltar en este análisis de los sentimientos morales: ante todo el que se trate de sentimientos en situaciones concretas que nos descubren en su forma negativa una especie de trasfondo lesionado, un ***a priori*** de las relaciones humanas en el mundo de la vida cotidiana; cuando analizamos lo que nos manifiestan estos sentimientos en la situación de compromiso y participación de los actores, nos encontramos con una dimensión interpersonal que determina el sentido mismo de nuestro comportamiento; en cierta forma podríamos ya hablar a partir de lo que nos dan los sentimientos de una especie de "intuición valorativa", análoga a la "intuición categorial" a la que acude Husserl para constituir conceptos y juicios a partir de vivencias intencionales en las que se dan en experiencia interna las modalidades del conocimiento de objetos.

También insiste Strawson en que los sentimientos analizados y probablemente sus contrapartidas positivas, el agradecimiento, el perdón, el reconocimiento, la solidaridad, etc., constituyen una especie de sistema de relaciones interpersonales. Al asumir

Habermas esta fenomenología de los sentimientos morales, destaca sobre todo los siguientes puntos: estos sentimientos sólo se dan gracias a la actitud performativa de participantes en las acciones sociales. Se destaca el origen y la 'vocación' comunicativa de los sentimientos, como punto de partida para la ética discursiva; estos sentimientos a la vez que son personales, vivencias intencionales diría el fenomenólogo, son transpersonales, en el sentido de que quien los vivencia advierte a la vez que cualquier otro en las mismas circunstancias vivenciaría los mismos sentimientos de resentimiento, indignación y culpa: son sentimientos generalizables; lo cual se logrará mediante la comunicación. Finalmente estos sentimientos no se pueden justificar ni modificar apelando a paradigmas objetivos como los de compensaciones con base en políticas sociales. Los argumentos morales no están hechos de realidades objetivas, sino de razones y motivos del ámbito psicológico-social[193].

Hasta aquí lo destacado por Habermas ya estaba en el análisis de Strawson. Interesante es la manera como utiliza este punto de partida fenomenológico para hacer su propuesta de argumentación moral discursiva: "Es claro que los sentimientos tienen una significación para la justificación moral de formas de acción, semejante a la que tienen las percepciones para la explicación teórica de hechos"[194]. Los sentimientos morales serían base empírica psicológica para una especie de proceso de 'inducción' en el que fuera posible pasar de experiencias, vivencias, en las que se nos dieran hechos morales, a leyes y normas éticas en las que pudiéramos expresar principios de acción. Habermas se acerca atrevidamente a Kant y descubre en el imperativo categórico una estructura semejante, un puente o transformador moral, en el cual se parte de experiencias conformadas por sentimientos, las máximas como principio subjetivo, para llegar gracias a la voluntad libre a leyes universales. La reformulación comunicativa del principio de universalización de la moral es bien conocida: "En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como

[193] Cf. J. Habermas, *Ibíd.*, págs. 61-68.

[194] *Ibíd.*, pág. 68.

ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal"[195].

Quiere decir que el puente se construye comunicativamente y que en el diálogo radica toda fundamentación posible de la moral y de la ética. El mismo Habermas propone como fundamento discursivo común tanto *de la moral*, por un lado, como, por otro, *de la ética, la política y el derecho*, el siguiente principio: "sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas"[196].

En el momento que se tienen en cuenta los diversos discursos racionales en torno a la moral, encontramos diversas formas de argumentación. Entre ellas se pueden destacar:

a) *El utilitarismo* como ha sido formulado por M. Hare, acudiendo sugestivamente al mismo Kant: "Si, como lo exige Kant, consideramos la humanidad como un fin y en consecuencia tomamos los fines de todos los hombres como nuestros, tendremos que procurar fomentar todos estos fines de igual forma. Esto es lo que nos inculca también el utilitarista; es decir, si encontramos mucha gente que será afectada por nuestras acciones y que persiguen otras metas o tienen otras preferencias, tenemos que pensar para nuestras acciones máximas que podamos aceptar como leyes universales. Éstas serán precisamente aquellas, cuya aplicación a todas las situaciones en las que hipotéticamente pudiéramos encontrarnos, fuera la que más fácilmente pudiéramos aceptar. Serán por tanto aquellas máximas que con respecto a los fines y preferencias de las personas, entre quienes una cualquiera podría ser uno de nosotros mismos, en todas aquellas situaciones en todo sentido pueden motivar a realizar lo mejor. Y esto de nuevo está en consonancia con el pensamiento utilitarista"[197].

Se trata pues de urgir el sentido de transformador moral del utilitarismo, de la lógica medios-fin, de la satisfacción de las preferencias de las mayorías. Naturalmente que la

[195] McCarthy, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Técnos, 1987, citado por J. Habermas, *Ibíd.*, pág. 88.

[196] J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1992, pág. 138.

[197] Richard M. Hare, "Wofür sind Städte da? Die Ethik der Stadtplanung" en: Christoph Fehige y Georg Meggle (Hrsg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, pág. 194. (V. inglesa: "What are Cities for? The Ethics of Urban Planning" en: C. C. W. Taylor (Hrsg.), *Ethics and the Environment*. Oxford, Corpus Christi College, 1992.)

propuesta utilitarista, así se la relacione de manera tan habilidosa con el kantismo, tiene sus condicionantes y límites, en claras tendencias egoístas. El utilitarismo entendido como necesidad de buscar las preferencias más universales podría considerarse la forma más consecuente de un uso pragmático de la razón práctica, necesario desde todo punto de vista, pero limitado, dado que hay que relacionarlo con los otros usos de la razón: el ético y el moral.

b) Momento inicial de todo proceso comunicativo es, como lo hemos indicado antes, el que podríamos llamar *nivel hermenéutico* de la comunicación y del uso del lenguaje, en el cual se da la *comprensión de sentido*. Charles Taylor ha insistido en hacer fuertes las funciones hermenéuticas del lenguaje: primero su función expresiva, para formular eventos y referirnos a cosas, para formular sentidos de manera compleja y densa, al hacernos conscientes de algo; segundo, el lenguaje sirve para exponer algo entre interlocutores en actitud comunicativa; tercero, mediante el lenguaje determinados asuntos, nuestras inquietudes más importantes, las más relevantes desde el punto de vista humano, pueden formularse, ser tematizadas y articuladas para que nos impacten a nosotros mismos y a quienes participan en nuestro diálogo[198].

Este momento hermenéutico del proceso comunicativo puede ser pasado a la ligera por quienes pretenden poner toda la fuerza de lo moral en el consenso o en el contrato, pero precisamente por ello es necesario fortalecerlo, para que el momento consensual no desdibuje la fuerza de las diferencias y de la heterogeneidad, propia de los fenómenos morales y origen de los disensos, tan importantes en moral como los acuerdos mismos.

En este origen de la comunicación en la comprensión hermenéutica se basan las morales *comunitaristas para reclamar que la comunidad*, la tradición, el contexto socio-cultural, la ***polis***, son el principio puente.

c) Como ya lo hemos advertido, la competencia comunicativa busca superar el contextualismo en aquellos casos en los cuales los conflictos o las acciones comunes exigen algún tipo de consenso. Los acuerdos sobre mínimos están en la tradición del *"contrato social"*, en la cual se apoyan las propuestas liberales contemporáneas de corte neocontractualista. Se trata de ver si para lograr una sociedad bien ordenada, en la cual

[198] Cf. C. Thiebaut en: Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad.* Barcelona, Paidós, 1994, pág. 22.

puedan realizarse las personas, es posible llegar a un *consenso entrecruzado (**overlapping consensus**)*[199], a partir del hecho de que en la sociedad contemporánea interactúan varias concepciones englobantes del sentido de la vida, de la historia, del hombre, concepciones omnicomprensivas, tanto religiosas, como morales y filosóficas. *El pluralismo razonable* hace posible intentar dicho consenso en torno a principios básicos de la justicia: la igualdad de libertades y de oportunidades y la distribución equitativa de los bienes primarios. Éste sería el sentido de una concepción política de la justicia.

Es cierto que la estructura subyacente al contrato social puede ser la de la comunicación. Pero la figura misma del contrato y su tradición parecen poder inspirar mejor los desarrollos del sentido ético de la política y de una concepción política de justicia y de sociedad civil. Ahora bien, en el momento que tanto la comunicación al servicio del consenso, como el contrato social mismo tiendan a abolutizarse, se corre el peligro de que en aras del consenso o de las mayorías se niegue la posibilidad del disenso y los derechos de las minorías.

La consolidación del contrato social en torno a unos mínimos políticos puede constituirse en paradigma de orden y paz, cuando de hecho los motivos del desorden social y de la violencia pueden estar en la no realización concreta de los derechos fundamentales. Por ello mismo, las necesidades materiales, las desigualdades sociales, la pobreza absoluta, la exclusión cultural y política de poblaciones enteras y de grupos sociales debe ser agenda prioritaria para quienes aspiran a que el contrato social, la concepción política de justicia y sus principios fundamentales sean principios reales de la sociedad y de la convivencia ciudadana. Mientras no se logre efectivamente esto, hay lugar para las diversas formas de manifestación del disenso legítimo.

Se puede ahora afirmar que un elemento integrante del principio puente son las tradiciones y los contextos en los que se conforman situaciones moralmente relevantes. Ésta es la verdad de un comunitarismo de estirpe republicana y conservadora. Pero también forma parte del principio puente la posibilidad del contrato

[199] Cf. J. Rawls, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993, IV: 4, págs. 150-154.

social, en lo cual radica la verdad del contractualismo de herencia liberal. También los utilitaristas, quizá en sus planteamientos más pragmáticos, por ello mismo más independientes de posiciones ideológicas o políticas, reclaman ser tenidos en cuenta en este intento "sincretista" de ofrecer razones y motivos para la acción correcta de los ciudadanos. Se busca ahora la relación entre estas propuestas éticas en la competencia comunicativa. *Si el principio puente se cohesiona gracias a la comunicación*, ésta debe partir del uso informador del lenguaje, articulado en el literal (a) y del sentido contextualizador de la dimensión expresiva y simbólica del mismo lenguaje (literal b), para intentar dar *razones y motivos*, un uso de lenguaje diferente, en el cual se articula el "poder de la comunicación" y la fuerza de la argumentación. Ésta debe orientarse a solucionar conflictos y consolidar propuestas con base en acuerdos sobre mínimos (literal c) que nos lleven por convicción a lo correcto, lo justo, lo equitativo. La competencia argumentadora no desdibuja el primer aspecto, el de la constatación de las preferencias, menos el de la complejidad de las situaciones, que desde un punto de vista moral, son comprendidas. La argumentación busca, a partir de la comprensión, llevar a acuerdos con base en las mejores razones, vinieren de donde vinieren. La actividad argumentativa en moral es en sí misma normativa, lo que indica que en moral el principio comunicativo y dialogal es un fundamento.

Éste es el lugar de retomar los principios de la argumentación jurídica, propuestos por Robert Alexy [200], como lo hace J. Habermas[201], para el proceso discursivo de desarrollo de las normas morales.

Dichos principios explicitan cómo toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, debería aceptar implícitamente la validez del postulado de universalidad. En efecto, desde el punto de vista de lo lógico-semántico de los discursos debe procurar que sus argumentos no sean contradictorios; desde el punto de vista del procedimiento dialogal en búsqueda de entendimiento mutuo, cada participante sólo debería afirmar aquello en lo que verdaderamente cree y de lo que por lo menos él mismo está convencido.

[200] Cf. R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

[201] Cf. J. Habermas, "III. Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación". En: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985.

Y finalmente desde el punto de vista del proceso retórico, el más importante, valen estas reglas:

a) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.

b) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación, introducir nuevos puntos de vista y manifestar sus deseos y necesidades.

c) A ningún participante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en a) y en b).

A partir de estas condiciones, propias de toda argumentación, se ve cómo el principio de universalización es válido. Éste nos puede llevar al principio moral más general: únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que pudieran conseguir la aprobación de todos los participantes comprometidos en un discurso práctico.

Pensamos que éste es el momento de mostrar la conveniencia, oportunidad e inclusive necesidad de aprender a argumentar, a dar razones y motivos en moral y ética, para superar los dogmatismos, autoritarismos y escepticismos que se han ido camuflando en el proceso político y en la sociedad civil, apenas reflejo de un proceso educativo poco crítico y reflexivo, montado más bien en modelos y estrategias curriculares de aprendizaje.

Pero el diálogo y la comunicación pueden llegar a constituirse en principio puente único, absoluto y válido por sí mismo, y convertirse así en algo meramente formal, no muy distinto de la pura forma del imperativo categórico. La condición para que *la comunicación no se formalice* es su vinculación con los aspectos utilitaristas y pragmáticos de las decisiones con base en intereses y preferencias, la explicitación del condicionamiento hermenéutico y contextualizador del lenguaje y el reconocimiento de las diversas posibilidades de llegar a acuerdos sobre mínimos, con base en formas de expresión más ricas que las de la mera lógica formal, como son, entre otras, la retórica, la negociación, los movimientos sociales, la misma desobediencia civil, etc.

La relación entre *consenso y disenso* debe ser pensada con especial cuidado. Absolutizar el consenso es privar a la moralidad de su dinámica, caer en nuevas formas de dogmatismo y autoritarismo. Absolutizar el sentido del disenso es darle la razón al

escepticismo radical y al anarquismo ciego. La relación y la complementariedad de las dos posiciones pone en movimiento la argumentación moral. Todo consenso debe dejar necesariamente lugares de disenso y todo disenso debe significar posibilidad de buscar diferencias y nuevos caminos para aquellos acuerdos que se consideren necesarios.

6.2. Otras áreas del mundo social

La propuesta de racionalidad comunicativa y dialogal, aplicable a diversos campos del saber y de la actividad social, cultural, científica y política, permite sin duda plantear el proceso educativo [202] en términos optimistas como el desarrollo de "un nuevo ***ethos*** cultural", como lo acaba de proponer la reciente Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo[203].

Aquí nos interesa destacar sobre todo los planteamientos más recientes de Habermas, inspirado en su ética comunicativa, acerca de las implicaciones políticas de la teoría de la acción comunicativa, al abordar temas como el de la democracia participativa, la solidaridad, el futuro del socialismo occidental, el Estado de derecho democrático, etc.[204].

Para responder a "qué significa hoy el socialismo", parte de las interpretaciones correctivas y de las interpretaciones críticas de la situación creada por la caída del muro de Berlín. Este hecho ha derrotado ciertamente a los apologistas del estalinismo y a los leninistas. Inclusive los comunistas reformistas, los que quisieran encontrar una tercera vía entre socialismo real y capitalismo, han sido callados por el desarrollo de los hechos.

Por otro lado quienes han sido críticos frente a propuestas revolucionarias pretenden identificar la caída del socialismo de Estado con el fin de las ideas socialistas. Los así llamados posmodernos piensan que se trataba sólo de un metarrelato más, de esos que

[202] Cf. Robert E. Young, *A Critical Theory of Education. Habermas and our Children's Future*. New York, Teacher's College. Columbia University, 1990. G. Hoyos, "Prólogo" a: Mario Díaz y otros, *Pedagogía, discurso y poder*, Bogotá, CORPRODIC, 1990, págs. 13-32.

[203] Cf. G. Hoyos, "Ciencia, educación y desarrollo: un nuevo ***ethos*** cultural". En: *Nómadas*, No.2, Bogotá, Universidad Central, marzo-agosto 1995, págs. 70-80; G. Hoyos, "Ética comunicativa y educación para la democracia" en: *Revista Iberoamericana de educación*, Número 7, Madrid, OEI, enero-abril de 1995, págs. 65-91.

[204] Ver sobre esto: J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 1992; "¿Qué significa hoy el socialismo? en: *Fin de siglo*. Nº 4, julio-octubre 1992, Universidad del Valle, Cali, págs. 5-19; "La soberanía popular como procedimiento". En: *Revista Foro*, Nº 12, junio 1990, Bogotá, págs. 47-57. Guillermo Hoyos Vásquez, "Ética discursiva, derecho y democracia" en: *Análisis político*, Nº 20, septiembre a diciembre de 1993, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, págs. 5-19.

han caído con razón en descrédito. Los anticomunistas afirman haber tenido siempre la razón en que sistemas antihumanos tenían que fracasar. Los mismos liberales pretenden ahora ser ellos quienes siempre han tenido la razón con respecto a la organización democrática de la sociedad. Pero no parecen querer ver la "viga en el propio ojo", ahora que el capitalismo y el liberalismo realmente existentes tampoco han podido solucionar los asuntos de pobreza absoluta y de justicia como equidad.

A todo esto: ¿qué pensar entonces desde una posición crítica que, habiendo militado políticamente o sin haberlo hecho, sueña todavía con que las ideas socialistas pueden todavía llegar a tener vigencia?

Precisamente hablar de socialismo hoy obliga a ser sumamente rigurosos en la interpretación del pensamiento de Marx, reconociendo algunas de sus debilidades en la interpretación de la historia y de la sociedad: como por ejemplo el reduccionismo en el paradigma del trabajo, su concepción holística de la sociedad, su concepción estrecha del conflicto social, su funcionalismo en la concepción de la democracia constitucional y del Estado de derecho, su filosofía determinista de la historia. Pero estas debilidades no pueden ocultar el importante influjo de su intención emancipatoria y humanista fundamental y de sus interpretaciones de la sociedad capitalista en las realizaciones social-demócratas de este siglo y en el desarrollo intelectual hasta nuestros días, no sólo en pensadores como los de la teoría crítica de la sociedad.

Un análisis diferenciado del desarrollo del pensamiento de Marx permite en momentos de crisis, casi que de derrota aparente, evaluar el socialismo hoy no sólo desde un punto de partida puramente moral, como si se tratara de una nueva religión para unos desesperados izquierdistas, sin articulación real en la sociedad. Se trata más bien de ver qué relación tienen las ideas socialistas con la racionalidad y con lo razonable de los movimientos sociales, de las formas de organización de la sociedad civil y de su relación con el Estado de derecho democrático.

Si la racionalidad no sólo significa eficacia, como lo pretende el neoliberalismo, quedan ámbitos más complejos para encontrar criterios de legitimidad de la política. Estos espacios tienen que ver necesariamente con la solidaridad y con la participación del pueblo en la política, temas centrales de las ideas socialistas. Aquí radica precisamente el significado de la teoría de la acción comunicativa para la conformación radical

democrática de los diversos procesos políticos, de las formas de participación de la sociedad civil, de los momentos de la política deliberativa, de las formas de gobierno, del sentido de las leyes y del derecho en general.

Que el sentido de democracia participativa no es ajeno a la filosofía, como quisiera Rorty al exigir "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" [205], es una tesis que se puede defender al fundamentar éticamente la política y el derecho, de suerte que su poder no sea dominación, dado que detrás de los procesos políticos y de las formas de derecho se esconde poder: estratégico o comunicativo. Se busca por tanto la legitimidad del poder de la política deliberativa (incluido el de los movimientos sociales, el de la desobediencia civil y el de formas no convencionales de política). Dicho poder se legitima en la racionalidad comunicativa, en su origen pedagógico, en su uso público y en los consensos sobre mínimos. Si se pregunta por qué las costumbres (dirían los comunitaristas) pedagógicas, comunicativas y contractuales legitiman ciertos valores y formas de ejercicio del poder, se responde que no hay que acudir al fundamentalismo de la moral kantiana, dado que hay principios éticos, el de la solidaridad y el de la reciprocidad, no entendidos moralmente, sino social y políticamente. Habermas habla de la "fuerza integradora social de la solidaridad", de la cual dice que no se toma moralmente, sino como "concepto de una teoría social" [206], la cual a la vez se funda en la *reciprocidad* propia de la interacción comunicativa. Se trata de la misma reciprocidad, que para Rawls[207] en el medio entre el altruismo moralista y el puro interés egoísta, funda la cooperación social, que no sólo evita la guerra, sino que favorece el bien de los asociados.

Una fundamentación y articulación comunicativa de los derechos humanos tiene la ventaja de salirle al paso al peligro de asimilar "derechos" a bienes[208]. Los bienes se distribuyen, pero los derechos sólo se disfrutan en la medida en que se ejercen. La autodeterminación individual se constituye solamente en el ejercicio de los derechos que se siguen o son el presupuesto de normas legítimamente establecidas. Por ello no se puede desvincular el reclamo de derechos subjetivos de aquella autonomía pública,

[205] Rorty, Richard, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en: Vattimo, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992, págs. 31-61.

[206] J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., pág. 163.

[207] J. Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., pág. 16.

[208] Cf. J. Habermas, *op. cit.*, págs. 505 ss.

que ejercen los ciudadanos al participar en los procesos políticos en general y en la legislación misma.

Todo el problema de la igualdad de derechos se relaciona con la crítica necesaria al liberalismo que no supera el ámbito de los derechos formales. Se pide no tanto una igualdad de derechos, cuanto una igualdad real de oportunidades en todo sentido, en especial una igualdad de posibilidades de participación en la vida social. A la vez el Estado de bienestar parece estar sólo dispuesto a distribuir bienes que igualen, con lo cual no pocas veces hace más sofisticada la manipulación: al multiplicar la burocracia.

La ventaja de un planteamiento en términos de "poder participativo", más que de distribución de bienes, es el sentido emancipatorio de tal concepción: la autonomía de las personas y de los grupos, la legitimidad de las luchas sociales y el sentido normativo del derecho a partir de un uso ético de la razón. Se logra así un planteamiento complejo en términos de sociedad civil, en la cual lo público, lo privado, lo comunitario, el mercado, el Estado, los movimientos civiles se interrelacionan para animar el sentido de la democracia participativa.

Es posible aceptar que la democracia participativa es la mejor garantía para la realización de los derechos humanos, si esto no es letra muerta. Como tampoco puede serlo el mandato constitucional explícito de protección y aplicación de los derechos fundamentales. Ante todo hay que democratizar la democracia, dando el sentido fuerte a la participación.

"***Belagern, ohne zu erobern***" (sitiar sin conquistar). Así caracterizaba hace algunos años J. Habermas la función del poder comunicativo de la sociedad civil: sitiar el sistema de gobierno sin pretensiones de conquista[209]. Ahora piensa que la metáfora puede llevar a confusiones, pues si bien las pretensiones de una sociedad civil crítica no son tomarse el poder, tampoco pueden ser únicamente sitiar al Estado como fortaleza inexpugnable. Ahora más bien propone la metáfora de un "centro y una periferia" en relación de compuertas y represas, en flujo y reflujo. La metáfora y su aclaración sirven para

[209] Cf. J. Habermas, "Soberanía popular como procedimiento", *op. cit.*, pág. 56.

comprender el sentido que tienen las estructuras comunicativas públicas de la sociedad civil para la conformación democrática del Estado y del derecho como su recurso de legitimidad y su instrumento de gobierno.

Se trata de desarrollar la comprensión discursiva de lo público y de la sociedad civil como clave para llegar a la génesis democrática de la política, del derecho y del Estado de derecho democrático, la cual consiste en una interrelación entre soberanía institucional, política, y no institucional del pueblo, soberanía popular. El fundamento último de legitimidad y la fuerza movilizadora para la realización del sistema de los derechos no se debe ni a la espontaneidad del mercado, ni a la intervención de un estado de bienestar, sino sobre todo al poder comunicativo de lo público y de la sociedad civil. Se trata entonces de fortalecer la participación ciudadana, hacer cada vez más independientes y críticos a los medios, reconocer la función mediadora de partidos políticos independientes del Estado. Todo ello evitará la amenazante despolitización de las masas, si a la vez se fomentan propuestas para anclar elementos plebicitarios en la constitución, introducir procedimientos de consulta popular, descentralizar poderes y revocar mandatos. "En un paradigma procedimental del derecho se presenta la opinión pública política no sólo como la antesala del complejo parlamentario, sino como la periferia que impulsa y *encierra* el centro mismo de lo político: el público influye con sus competencia de fundamentos normativos, sin pretensión de conquista, en todas las órbitas del sistema político. A través de los canales de elecciones generales y de formas de participación especiales se transforman las opiniones públicas en poder comunicativo, el cual confiere autoridad al legislador y legitima a un ejecutivo que dirige, mientras que la crítica del derecho movilizada públicamente impone a una justicia que desarrolla el derecho el deber de una fundamentación cada vez más rigurosa del mismo"[210].

Si se da todo el peso a la democracia participativa, no sólo para solucionar el problema de las diferencias culturales, sino sobre todo el de las desigualdades sociales y económicas, hay que desarrollar el sentido deliberativo de política, el cual implica una pedagogía de la comunicación y de la convicción, una comprensión fuerte de lo público y una concepción lo suficientemente compleja de la sociedad civil. Se trata de relacionar formas convencionales de hacer política con formas nuevas: movimientos sociales, desobediencia civil, diversos tipos de protesta ciudadana, etc. Pero entonces es

[210] J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., pág. 533.

necesario que estas formas de participación no sean demonizadas, como ocurre no pocas veces, cuando el sentido de la democracia participativa no está lo suficientemente desarrollado en toda su complejidad. El derecho de asociarse y manifestarse públicamente está a veces sujeto a los excesos y suspicacias de las autoridades. Se trata a los movimientos sociales de enemigo interno y se criminaliza la protesta pública legítima como aliada del terrorismo. Se ignora el sentido de democracia participativa cuando las autoridades asimilan a lo ilegal toda forma de protesta ciudadana y el ejercicio de la oposición política.

Lo que no se ha querido aceptar es que la fortaleza del Estado para promover y defender los derechos fundamentales no consiste sólo en su capacidad represiva, ni su legitimidad se puede fundar sólo en la eficacia y eficiencia de sus políticas económicas; no hay legitimación que no se base en última instancia en procesos de educación y de participación ciudadana que fortalezcan la sociedad civil: "Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática; sólo una sociedad civil democrática puede mantener a un Estado democrático. El espíritu cívico que hace posible una política democrática sólo se puede adquirir en las tramas asociativas; las aptitudes equivalentes en términos generales y ampliamente extendidas que sostienen a estas tramas deben ser fomentadas por el Estado democrático"[211].

Esto nos obliga a replantear las relaciones entre la sociedad civil y el Estado. Para el liberalismo la sociedad civil es la de las relaciones entre las personas privadas; de dichas relaciones las únicas que interesan políticamente son las que tienen que ver con el poder, las que se desarrollan en el "ámbito de lo político". Para el liberalismo sólo interesa lo político, todo lo demás corresponde al ámbito de lo privado.

El republicanismo, por el contrario, busca fortalecer la sociedad civil hasta tal punto que no se diferencia del ámbito de lo político. Todo en la sociedad civil tiene significado político. Este nuevo reduccionismo tiene sus riesgos: desconectar la mediación de lo político entre la sociedad civil y el Estado. Por ello, para evitar por un lado la politización holista de la sociedad civil por parte del republicanismo y para prevenir su privatización por parte del liberalismo se propone fortalecer de tal manera la sociedad civil gracias a la complejidad de múltiples estilos de comunicación y participación social y comunitaria,

[211] Walzer, Michael, "La idea de sociedad civil" en: *Ciencia Política*. N. 35, Bogotá, Tierra Firme, II Trimestre 1994, pág. 64.

que a partir de dicha base amplia se puedan identificar aquellas formas de democracia participativa, que permitan establecer canales de interrelación con el Estado. La democracia participativa sería pues el puente, el transformador entre sociedad civil y Estado, de suerte que en ella se articulen políticamente las luchas por la realización efectiva de los derechos humanos, sobre todo los de la segunda generación, y las demás formas de participación política, también las convencionales relacionadas con consultas populares, elecciones, mecanismos de control, partidos políticos, etc.

Por ello, si en el modelo liberal se habla de democracia representativa y en el republicano de democracia directa, la democracia participativa busca la complementariedad de ambos modelos: mayor participación de la sociedad civil, pero también la necesidad de llegar a acuerdos políticos sobre asuntos de importancia para la misma sociedad: la constitución y el derecho conservan este sentido.

Ante este reformismo propuesto por la teoría de la acción comunicativa, cabe preguntar por la validez que conservan planteamientos más radicales, concretamente los de los padres de la teoría crítica, como por ejemplo los de *Dialéctica de la ilustración* o *El hombre unidimensional*. Es necesaria una relación dialéctica entre las tesis pesimistas de los fundadores y las optimistas de los reformistas actuales. Ante preguntas como: ¿se puede domesticar social y políticamente la dinámica destructiva del capitalismo? ¿Se puede defender la democracia burguesa no sólo por aspectos meramente tácticos?; ante tales preguntas habría que conservar mucho del ***pathos*** de los fundadores de la teoría crítica. Mientras ellos son casi fundamentalistas, herencia más clara de la crítica radical de Marx, es Habermas quien hace concesiones, pero es más realista. Parece como si la crítica de los primeros se basara en un diagnóstico de la situación, mientras las propuestas del segundo contaran con la posibilidad de una acción transformadora. Es necesario conservar ambas perspectivas: la del observador insobornable, la del crítico radical y a la vez la del que propone salidas de participación democrática. Aquí sigue siendo significativa la metáfora de Walter Benjamin, para quien la historia tiene que contar con ángeles que desaparecerían en cuanto dejaran de cantar[212].

[212] Así termina su hermoso trabajo de homenaje a Habermas en sus 60 años Helmut Dubiel: "Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie" en: A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe u. A. Wellmer (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeßder Aufklärung*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1989, pág. 518.

6.3. La teoría de la acción comunicativa (TAC) y la investigación acción participativa (IAP)

En una entrevista, conocida hace poco en Colombia[213], se refiere Alasdair MacIntyre al antropólogo Franz Steiner, de quien dice lo "orientó hacia una comprensión de la moralidad que no estuviera sujeta al reduccionismo (la moralidad no es una expresión secundaria de otra cosa) ni al abstraccionismo (la moralidad no está aislada de los principios de la práctica social). Los principios de una moral son siempre los principios de una práctica social determinada. Si hay formas rivales de práctica social, la disputa no puede ser definida más que sobre la base de una discusión racional entre los principios antagonistas y un choque entre estructuras sociales en contraste".

De hecho pensamos que la IAP se enmarca en planteamientos cercanos a lo que hoy se conoce como comunitarismo en moral y política. Su fuerte ciertamente es la moral en sentido pleno y el compromiso político derivado de ella. Está además interesada en ofrecer una solución radical a uno de los aspectos de la discusión contemporánea entre comunitarismo y universalismo: la regionalización. Estas características y su exigua simpatía por la discusión racional y meramente teórica hacen de la IAP una forma quizá más radical de comunitarismo que el defendido por el mismo A. MacIntyre.

Sin embargo, es frecuente el que quienes se consideran orientados por la IAP en su trabajo de investigación y promoción social, se refieran a Habermas como punto de apoyo teórico [214]. También es cierto que el mismo Habermas en sus más recientes planteamientos con respecto al problema político y a la concepción del Estado contemporáneo se ha acercado bastante a las tesis de la tradición republicana.

En la nota 3, con la que finalizan Orlando Fals Borda y Mohammad Anisur Rahman su libro *Acción y conocimiento*. *Cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa* (Bogotá, CINEP 1991, pág. 211), concluyen: "El trabajo de Habermas y el

[213] Cf. Giovanna Borradori, *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*, Bogotá, Norma 1996, págs. 207-208.

[214] Cf. Gustavo Ignacio de Roux y José María Rojas, "La IAP de fin de siglo en el Suroriente Colombiano", Ponencia presentada al VI Coloquio Colombiano de Sociología, Cali, Mayo 8-10 de 1996, pág. 13 (ms.). Esta ponencia ya se orienta en el marco de comparación entre la IAP y la teoría crítica de la sociedad, en especial en su versión habermasiana. Lo que se expone aquí es una reformulación de la ponencia de G. Hoyos en el mismo Coloquio, en la que se comentaba la de De Roux y Rojas y la presentación del mismo Orlando Fals Borda. Ya en 1977 en Cartagena había observado Fals Borda a propósito de la ponencia de G. Hoyos acerca de las tesis de Habermas en torno a *Conocimiento e interés* que allí se encontraba una relación teórica importante con la IAP.

de otros miembros de la escuela de teoría crítica de Frankfurt confirmaron muchos de nuestros conceptos, pero al tiempo de formularlos no estábamos conscientes de sus pensamientos".

Quiere decir que es pertinente una confrontación entre la IAP y la TAC, haciendo especial énfasis en las relaciones y diferencias entre ética discursiva y comunitarismo, en los presupuestos metodológicos de dichas posiciones y en las consecuencias políticas que se siguen de ahí. En esta comparación se puede destacar el punto fuerte de la IAP en relación con la problemática que está en juego en el *debate actual entre multiculturalismo y ética del reconocimiento*, discusión que va superando la menos fecunda entre modernidad y posmodernidad. Esta discusión no es meramente teórica, en el sentido en el que se desvaloran por parte de la IAP cierto tipo de debates como puramente especulativos; más bien creemos que la IAP, a la par que evalúa sus realizaciones concretas en el campo de la práctica social, debería hacer también una evaluación de su ubicación teórica en la discusión contemporánea.

Veamos los principales rasgos de la IAP en el momento actual:

1) Desde un principio se presentó como un movimiento crítico: "La herejía de la IAP, –según expresión de O. Fals Borda–, fue su crítica al positivismo y su novedoso intento de relacionar teoría y praxis".

2) Más que una propuesta teórica, la IAP ha sido una propuesta de participación, que le ha dado una relación privilegiada con la praxis concreta de los movimientos sociales de base.

3) Necesidad de evaluación. Es posible una evaluación "teórica" de la IAP ahora que los paradigmas de las ciencias se encuentran todos en el horizonte de la universalización de la hermenéutica: fusión de horizontes para la acción (según Gadamer, citado por Orlando Fals).

Desde esta perspectiva general[215], podrían ahora analizarse más en detalle los siguientes aspectos:

1) El rechazo de la IAP a la teoría tradicional se concreta entre otros asuntos en el rechazo de las abstracciones y generalizaciones y en especial de la clásica separación entre sujeto (investigador) y objeto (situación investigada). Las comunidades de base no son objeto de estudio, sino sujetos portadores de conocimientos, por lo cual "*participan* en el proceso de investigación y se apropian del saber así construido, el cual pasa a formar parte de la conciencia acerca de su situación y, por consiguiente, de la necesidad de liberarse de opresores y explotadores"[216].

Según testimonio del mismo Fals Borda: "Primeramente había que tomar en cuenta el saber y la opinión experimentada de los cuadros y de otras personas informadas de las regiones y localidades. Esto se refería ante todo a los problemas socioeconómicos regionales y sus prioridades, en lo cual la confianza de los investigadores fue retribuida con creces. La riqueza factual de la experiencia campesina se reflejó en la organización de acciones concretas, como la toma de tierras; en la interpretación de la agricultura como técnica y como forma de vida; sobre la adopción de costumbres y prácticas nuevas en el medio tradicional; y sobre la utilización de la botánica, la herbología, la música y el drama en el contexto regional específico. En estas actividades, como en otras, se registraron muchos más éxitos que fracasos, lo cual confirmó la secular convicción sobre las posibilidades intelectuales y creadoras del pueblo"[217].

Pensamos que este tipo de crítica al positivismo está muy cerca de la teoría crítica de la sociedad, que tampoco quiso ser fundacionista, universalista, y en versiones más recientes ha reclamado poder ser pragmática universal. Naturalmente que mientras para la teoría crítica la comunicación, la crítica, la argumentación son mediaciones de los procesos políticos y de transformación, la IAP parece ser más inmediatista al privilegiar procesos directos de participación.

---

[215] El australiano Stephen Kemmis en reciente trabajo: "Action Research and Communicative Action: Changing Teaching Practices and the Organization of Educational Work", todavía en manuscrito, relaciona de manera acertada la IAP y la TAC. Destaca sobre todo las siguientes semejanzas: 1) La IAP es un proceso social que explora deliberadamente las relaciones entre los niveles social e individual. 2) Es participativa. 3) Es práctica y colaboradora. 4) Es emancipatoria. 5) Es crítica. 6) Es reflexiva dialécticamente (de la teoría a la praxis y de ésta a la teoría de nuevo, según la famosa espiral: planear un cambio, actuar y observar el proceso y las consecuencias del cambio, reflexionar sobre este proceso y sus consecuencias, replantear, obrar y observar, reflexionar, etc, etc.)

[216] De Roux y Rojas, *op. cit.*, págs. 9-10.

[217] Orlando Fals Borda, "Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla" en: *Crítica y política en ciencias sociales*. Tomo I. Memorias del Simposio Mundial de Cartagena, 1977. Bogotá, Punta de Lanza, 1978, pág. 229.

2) Para la IAP "el intelectual es un productor de conocimientos en relación con el pueblo y en función de sus intereses liberadores. Sólo así teoría y práctica, que es *acción política* constituyen la unidad que es del todo distinta a la unidad implicada en la expresión «teoría de la acción social»"[218]. De nuevo aquí Fals Borda fue enfático desde un principio: "En la investigación activa se trabaja para armar ideológica e intelectualmente a las clases explotadas de la sociedad, para que asuman conscientemente su papel de actores de la historia. Éste es el destino final del conocimiento, el que valida la praxis y cumple el compromiso revolucionario"[219].

Precisamente en la TAC acentúa Habermas la importancia que en su propuesta de política deliberativa tiene la sociedad civil y la formación de una opinión pública vigorosa. Se busca el acercamiento de los saberes, en especial el de los intelectuales y el de los movimientos sociales, gracias a lo cual se pueden ir fortaleciendo los procesos de participación democrática.

3) En la IAP ha sido siempre prioritario el compromiso con la base en movimientos sociales de identidad étnica y cultural. Precisamente en el debate contemporáneo en torno a asuntos de multiculturalismo y de políticas de regionalización, son definitivos estos planteamientos: "lo que todos sabemos y sentimos: que Colombia es un país de regiones, provincias y territorios indígenas, caracterizados por la diversidad cultural, étnica y ecológica. Acercarnos a esta realidad para comprenderla mejor es contribuir a solucionar los problemas que nos afectan como pueblo. De allí la importancia de volver los ojos a la cultura e historia regionales, y al papel de la memoria colectiva [...]"[220].

Para este debate entre multiculturalismo y universalismo es necesario acudir a la distinción[221] entre:

a) *Liberalismo I*, que se ocupa primordialmente de los derechos individuales y la neutralidad del Estado con respecto a los intereses de los particulares; carece por tanto de proyecto ético propio –cultural, ideológico o religioso– y de metas colectivas que fueran más allá

[218] De Roux y Rojas, *op. cit.*, pág. 10.

[219] O. Fals Borda, *op. cit.*, pág. 230.

[220] O. Fals Borda, *Región e historia. Elementos sobre ordenamiento y equilibrio regional en Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo/IEPRI, 1996, pág. 44.

[221] Partimos de la distinción sistemática propuesta recientemente por Michael Walzer en: Amy Gutmann (comp.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992, págs. 99-103.

de la libertad personal y la seguridad de los ciudadanos; aquí se privilegian por tanto los derechos básicos de la persona, las "libertades de los modernos", libertad de pensamiento y de conciencia, principio de legalidad; sólo en su protección consiste la función del Estado.

b) *Liberalismo II*, que privilegia el interés del Estado, al servicio de la sociedad civil, en la supervivencia y florecimiento de formas de vida nacionales, regionales y culturales particulares, para promover el reconocimiento de las minorías y de los discriminados, sin que ello obste para la defensa de los derechos individuales.[222] El interés primordial se centra en los derechos políticos, las "libertades de los antiguos", y en su incidencia real en el fortalecimiento de la identidad colectiva, de la cual se nutre la identidad personal y la "autenticidad" con base en la pertenencia cultural y en el reconocimiento social.

En la discusión contemporánea se conoce el *liberalismo I* como herencia del liberalismo clásico, mientras que el *liberalismo II* es identificado con los ideales del así llamado "republicanismo" de talante comunitarista; quienes argumentan desde el *liberalismo II*, quieren criticar la tradición liberal como homogeneizadora desde las mayorías, ciega a las diferencias, demasiado formal y procedimentalista; a su vez, quienes creen poder reconstruir el sentido mismo de la modernidad en el *liberalismo I*, señalan los peligros, en los que puede incurrir el comunitarismo, dada su cercanía a concepciones nacionalistas y particularistas de los derechos fundamentales.

En lugar de proponer las dos concepciones como alternativas, sería necesario mostrar de qué manera se implican mutuamente, ya que no puede realizarse la autonomía personal, propia del *liberalismo I*, sin que al mismo tiempo se realice la autonomía política como *liberalismo II*. Esto tiene su equivalente en el discurso sobre los derechos humanos de la persona y en la pretensión de legitimar el Estado desde la "soberanía popular".

Entonces la pregunta crucial es con base en qué procesos se constituye y se manifiesta dicha "soberanía popular" y qué papel juegan en su conformación y desarrollo político los derechos socioeconómicos, dado que éstos son condición necesaria de participación ciudadana: el discurso sobre derechos humanos implica necesariamente "derechos

[222] Cf. C. Thiebaut, *op. cit.*, págs. 31-32.

fundamentales al acceso a condiciones de vida, que estén garantizadas social, técnica y ecológicamente en una medida que corresponda a las necesidades, según las circunstancias del caso, para poder ejercer en igualdad de oportunidades los derechos ciudadanos"[223].

Se trata entonces de explicitar coherentemente la relación entre los derechos de primera generación y los de segunda, para poder ver qué normatividad se da a partir de una concepción de la sociedad, basada en los derechos humanos fundamentales, con respecto al ordenamiento regional y socioeconómico de la misma.

4) Todo lo anterior nos lleva a intentar una reflexión teórica sobre un método de investigación que pone en cuestión la teoría tradicional y quiere reemplazarla por un modelo de "investigación acción participativa". En dicha discusión teórica –no muy propiciada por la misma IAP– habría que destacar desde un principio la virtud de la IAP: el fortalecimiento de identidades locales, de las micropolíticas en búsqueda de la solución concreta de los conflictos. Éste es, en cierta forma, un elemento posmoderno: el reconocimiento del otro como diferente, la construcción de identidad comunitaria, la participación desde la base.

Pero también hay que señalar la carencia mayor de la IAP: el desgano por los modelos generales, cierta incapacidad para pensar lo universal, la descalificación de la "Teoría"; en esto radica cierto focalismo a nivel político: sus propuestas no superan las micropolíticas. Pero, ¿basta con esto? ¿No se corre el peligro de llenar esta carencia con activismo, no siempre coordinado a nivel nacional?

Si intentamos resumir muy brevemente la propuesta de investigación reconstructiva de la TAC en los siguientes pasos, podemos marcar muy exactamente el lugar donde ciertamente difieren ambas propuestas y toman caminos diferentes. El aporte de la hermenéutica filosófica a las ciencias de la discusión es el siguiente:

a) El investigador social sólo puede clarificar el significado de expresiones simbólicas como participante virtual en el proceso de comprensión de *quienes están inmediatamente comprometidos en la acción social.*

[223] J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., págs. 155-157.

b) Este compromiso en actitud performativa lo liga a un tipo de precomprensión determinado (el del contexto mismo) de la situación hermenéutica de la que se parte.

c) Pero esta vinculación participativa no necesariamente tiene que influenciar negativamente la validez de su interpretación.

d) La validez de su interpretación se debe a que él utiliza la estructura interna racional de la acción orientada a la comprensión mutua (la interacción social con ayuda de la comunicación) y la competencia de criterio y juicio de un participante en la comunicación que reflexiona y es responsable de sus apreciaciones.

e) Esto significa que en el proceso de participación es capaz de relacionar críticamente el mundo de la vida de los participantes, de sus contemporáneos, de las historias que conoce y el suyo propio.

f) Gracias a esta relación crítica, gracias a las estructuras de la comunicación humana, puede reconstruir el significado de lo que pretende interpretar como un contenido y un mensaje de alguien, de una cultura, de determinada época, digno de ser interpretado y si es el caso criticado[224].

Precisamente en este último literal, es donde la IAP prefiere, en lugar de los elementos investigativos propios de las teorías, la acción inmediata. La TAC confía más en lo específico de procesos comunicativos, críticos, deliberativos y políticos.

Puede decirse por tanto que la relación entre IAP y TAC es fecunda, si se puede con ayuda de la IAP dar respuesta a los retos del multiculturalismo y la política del reconocimiento, y si a la vez, la IAP reconoce la necesidad de evaluación y de confrontación con otras propuestas teóricas. Entonces prestaría un buen aporte a las ciencias de la discusión en América Latina.

[224] Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, op. cit., pág. 188.

Preguntas

1) Señale cinco características de la ética discursiva.

2) Indique el significado de la acción comunicativa para una "***paideia*** social".

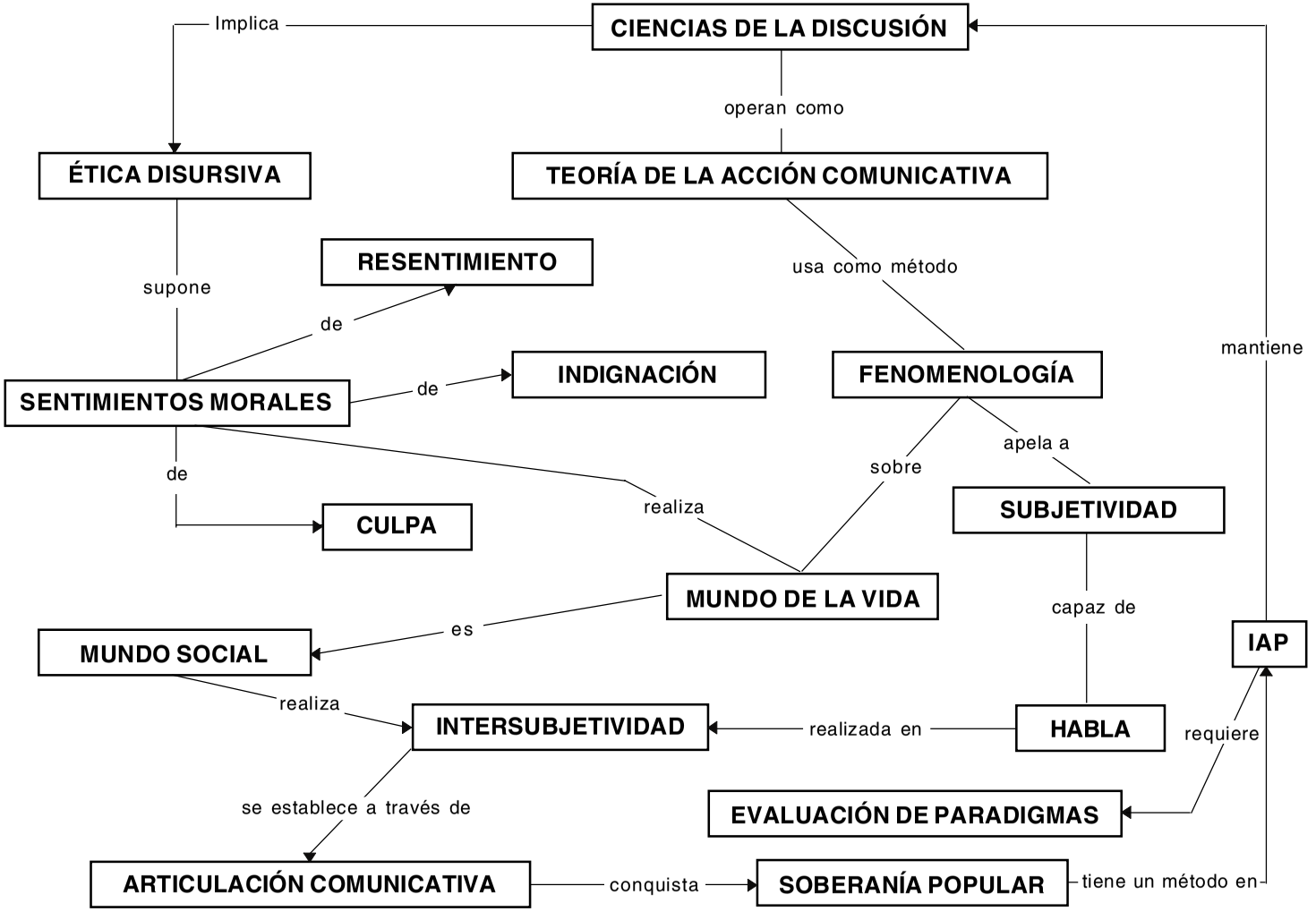
3) Relacione desde la racionalidad comunicativa: ética discursiva, sociedad civil, política deliberativa (democracia participativa), derecho y Estado de derecho democrático.

4) Indique cinco aspectos que pudieran caracterizar a la IAP como un desarrollo de las *ciencias de la discusión*.

5) Recontextualice las ideas kantianas de moralidad y libertad como contenido de las *ciencias de la discusión* desde la racionalidad dialógica.

Lectura complementaria Nº 4

Jürgen Habermas, "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica" en: *Filosofía*, Nº 1, Mérida (Venezuela), Postrado de Filosofía de la Universidad de los Andes, Abril de 1990, págs. 7-24.


CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN
Implica
operan como
ÉTICA DISURSIVA
TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA
mantiene
RESENTIMIENTO
supone
de
usa como método
INDIGNACIÓN
de
FENOMENOLOGÍA
SENTIMIENTOS MORALES
apela a
sobre
de
realiza
SUBJETIVIDAD
CULPA
MUNDO DE LA VIDA
capaz de
es
IAP
MUNDO SOCIAL
realiza
INTERSUBJETIVIDAD
realizada en
HABLA
requiere
se establece a través de
EVALUACIÓN DE PARADIGMAS
ARTICULACIÓN COMUNICATIVA
conquista
SOBERANÍA POPULAR
tiene un método en

CONCLUSIÓN

Las áreas del mundo social y las perspectivas de "ciencias de la discusión"

Conclusión

Las áreas del mundo social y las perspectivas de "ciencias de la discusión"

1. Alcance de la teoría en las «Ciencias de la discusión»:

Es necesario recapitular y situar como síntesis el alcance de la expresión teoría, en el contexto de las «Ciencias de la discusión». Nada, creemos, más expedito para ello que situar la diferencia a partir de dos textos –en cierto modo clásicos– como lo son tanto de la versión Racionalista Crítica como de la ofrecida por la Teoría Crítica de la Sociedad. Veamos:

En su explicación sobre los «NIVELES DE UNIVERSALIDAD: EL "***MODUS TOLLENS***"», K.R. Popper señaló que: "Dentro de un sistema teórico podemos distinguir entre los enunciados pertenecientes a distintos niveles de universalidad. Los enunciados del nivel más alto son los axiomas, y de ellos pueden deducirse otros situados a niveles inferiores. Los enunciados empíricos de elevado nivel tienen siempre el carácter de hipótesis con respecto a los enunciados –de nivel inferior– deductibles de ellos: pueden quedar falsados cuando se falsan estos enunciados menos universales. Pero en cualquier sistema deductivo hipotético estos últimos siguen siendo enunciados estrictamente universales (...)"[225].

Por supuesto, con una noción tal de teoría se puede fundamentar la "falsación" como estrategia central de la "validación" del conocimiento que se obtiene por vía investigativa. También, cabe decir, es evidente que un estilo tal de comprensión se ajusta a las condiciones de las ciencias de la naturaleza y, especialmente entre éstas, con respecto a la física; pero, ¿es viable la axiomatización en el campo de las ciencias sociales? Y más allá de esta posibilidad, lógicamente considerada, ¿qué valor tienen con respecto a

[225] POPPER, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Ed. Técnos, 1977; pág. 72.

la construcción de sentido? Popper mismo deja en cuestión –según la última de las líneas de la cita precedente– la contrastación empírica; no obstante, lo que reclama el tipo de investigación que requieren los fenómenos sociales es, en síntesis, construir una representación simbólica de la interacción; representación en la cual se comprende la génesis, se resignifica el presente, se diseña intersubjetivamente el futuro.

De ahí que ya en su artículo de 1968, Habermas hubiese aclarado que: "El mundo del sentido transmitido y por interpretar sólo se abre al intérprete en la medida en que se le aclara a él mismo, al mismo tiempo, su propio mundo. El que comprende el sentido establece una comunicación entre ambos mundos; él capta el sentido de lo transmitido sólo en cuanto aplica la tradición a sí mismo y a su situación"[226].

Tiempo faltaba para el desarrollo tanto de la Teoría de la Acción Comunicativa como de la versión de ésta bajo el esquema de las «Ciencias de la Discusión». No obstante, quedó desde allí indicada la «cosa misma» de que se ocupa la teoría, a saber, de la construcción racional e intersubjetiva del sentido de la experiencia histórico-cultural, tanto en su eticidad como en su moralidad. Por supuesto, no se trata de una rehabilitación –en ninguna de sus direcciones ni vertientes– del «***MODUS TOLLENS***»; tampoco, vale decirse, de la "falsación". Se busca, más bien, la validación intersubjetiva, mediante el consenso –cuando éste es posible– o del disenso racional, argumentado –cuando es requerido por la colisión de intereses de los sujetos que intervienen en la comunicación–.

Con estos elementos, puestos de presente, debemos ahora fijar el alcance de las «Ciencias de la Discusión»: ellas están dirigidas a orientar la opinión pública en el proceso deliberativo sobre los fines y medios que, respectivamente, tiende a alcanzar y debe usar el proceso de ilustración y acción racionalizada que realiza la sociedad civil.

La cuestión, pues, que 'hace mover' las «Ciencias de la Discusión» no es la constrastación empírica de las teorías, sino la función crítica que éstas cumplen en el proceso de, por ejemplo, poner en ejercicio y protejer los Derechos Humanos; la ampliación de mecanismos para que participen los diversos actores y sectores sociales en la toma de decisiones políticas; la "democratización de la democracia"; el respeto de la diferencia; la clarificación

[226] HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. En: Ed. cit., pág. 69.

y potenciación de roles de mujeres y hombres en la sociedad; y, principalmente, la constitución de la dignidad de la persona humana en todas las circunstancias de la vida social y política.

En este contexto, hemos señalado la primodial importancia que –dado el desarrollo de la investigación social de estirpe cualitativa en Colombia– se tiene que otorgar a la IAP[227] en el concurso de las «Ciencias de la Discusión». Por supuesto, el puerto donde una (IAP) y otra (TAC) perspectivas toman rumbos diversos es en relación con la teoría.

A modo de conclusión presentamos en este breve aparte la forma en que las «Ciencias de la Discusión», por un lado, se pueden sintetizar en términos de sus objetivos; y, por otro, dan lugar a desarrollos de investigaciones –digámoslo de una vez– de naturaleza cualitativa –aun cuando tengan posibles desarrollos con elementos convencionales de la investigación cuantitativa– en las llamadas "áreas del mundo social".

2. Síntesis de los objetivos de las investigaciones en el campo de las «Ciencias de la Discusión»:

a. La construcción intersubjetiva del sentido de la experiencia social. Las «Ciencias de la Discusión» tienen como punto de partida –según ha quedado demostrado– *el giro lingüístico*. La consecuencia de esta predominancia paradigmática radica en que las investigaciones se desarrollan en la esfera del diálogo. De este modo, no se presume que en ellas hay –por así decirlo– un punto final o una definición definitiva del sentido de los elementos que someten a consideración (sean ejemplos: la democracia participativa, la política deliberativa, la ética ciudadana, la educación ciudadana).

b. La comprensión crítica del desarrollo de los modelos de intervención social y política. Por supuesto, las «Ciencias de la Discusión» son, fundamentalmente, un desarrollo de la filosofía práctica. En ellas se diagnostican los extravíos en que se embarca la razón, sus riesgos conducentes hacia las formas instrumentales y, en último término, el abandono y el olvido de la subjetividad.

[227] No vamos a exponer, en las Conclusiones, una vez más, la preponderancia de ésta. Creemos que los elementos presentados a lo largo del capítulo anterior dejan suficientemente tematizado el sentido y alcance de la IAP en su aporte específico a las «ciencias de la discusión». Los problemas de actualidad que se derivan para investigaciones en este campo, igualmente, se pueden caracterizar a partir de una lectura atenta de las páginas referidas (capítulo 6 de este módulo).

c. La reconstrucción histórica de las perspectivas de los participantes en la interacción. Como lo advertimos en el Prefacio, «los problemas de la filosofía no tienen solución, sino historia». No basta con denunciar los extravíos, es preciso ver dónde fue que ellos tuvieron lugar y, principalmente, qué consecuencias han tenido para el desenvolvimiento de la interacción y la reproducción simbólica.

d. La consolidación de propósitos y acciones tendientes al desarrollo social y político. No obstante todo lo indicado sobre el diálogo, se requiere que se dé un paso del intercambio de perspectivas, pero, igualmente, se urge por la definición de metas y estrategias que transformen los entornos en favor de los más, con el respeto simultáneo de las minorías.

e. El reconocimiento multicultural. Ha llegado el tiempo en que las perspectivas no son tan sólo de sujetos, individuales o en pequeños grupos; también son perspectivas a tomar en consideración las de los distintos pueblos, con variadas tradiciones, etnias, lenguas y culturas. En suma, se trata no sólo de la realización de los individuos, sino también de las perspectivas humanas que enriquecen el horizonte vital.

3. Las "áreas del mundo social" como objeto de las «Ciencias de la Discusión»:

El mundo social, evidentemente, se puede convertir en materia de medición o de contrastación empírica de teorías. No obstante, lo que buscan las "ciencias de la discusión", precisamente, es que no se opere –como quedó analizado en el primer capítulo– un "recorte de la lengua", sino una exposición máxima de las posibilidades de expresión y construcción simbólica.

En esa búsqueda reconoce que la atención se dirige, entre otros temas, a[228]:

a. La subjetividad:

Esta categoría, como se sabe, no es -por así decirlo- propiedad de ninguna corriente de pensamiento. Por el contrario, hay vertientes de la investigación social que la quieren

[228] Todas las indicaciones que se hacen en este apartado son meramente tendenciales. Sobre cada una de las temáticas se pueden extractar casos más relevantes de los que hemos señalado. Nuestro interés aquí es simplemente sugerir algunas líneas de investigación de relativa actualidad. Mencionamos, principalmente, investigaciones desarrolladas en América Latina.

'ahuyentar' o 'espantar'. La perspectiva de las «ciencias de la discusión» asume la necesidad de tematizar como relevante todo tipo de emergencia de la preocupación por la misma a efecto de ir configurando el campo semántico que late dentro de la interpretación, comprensión, descripción o explicación de los fenómenos sociales.

Los estudios que referimos aquí tienen, principalmente, la virtud de ampliar el campo de comprensión de la subjetividad tanto en la escena de la interacción simbólica como en el contexto de las tecnologías de la información. En el primer caso, concebimos que no es un efecto a tomar con descuido la emergencia y sistemática presencia de las mujeres en los procesos de participación social y política. Éste es un tema de investigación de creciente interés. A no dudarlo, al lado del lenguaje y la tecnología, la perspectiva de género irrumpe como una de las positividades discursivas de las que tiene que darse cuenta tanto en el contexto de las ciencias sociales (de corte cuanti-cualitativo) como en el horizonte de las «ciencias de la discusión» (específicamente, en la perspectiva de la construcción de sentido).

La psicología y la filosofía misma, pues, pueden tener desde allí un campo de actuación relevante. Entre las indicaciones de estudios que han avanzado en este terreno cabe mencionar, especialmente, la emergencia que han tenido las investigaciones sobre género, psicología de la mujer, roles mujeres y hombres[229]. En el terreno propiamente de la filosofía, basta con señalar la preponderancia del giro lingüístico, las transformaciones debidas, p.e., al estudio de la teoría crítica en el campo de los hipertextos y de la hipermedia[230].

[229] COQUILLAT, Michelle. *Paridad, cuotas: La democracia de las mujeres*. En: *La Piragua*. No. 10. Santiago, Chile, CEAAL, I semestre, 1995. pp. 82-83.

ECCHER, Celita. *Educacion, mujeres y economia popular: La necesidad de una formacion especifica*. En: *La Piragua*. No. 10. Santiago, Chile, CEAAL, I semestre, 1995. pp. 99-103.

VARGAS, Virginia; MURILLO, Rosario; EDWARDS,Verónica; ECCHER, Celita; CO, Chirstina. *El enfoque de las necesidades básicas de aprendizaje y las necesidades e intereses de las mujeres en América Latina*. En: *Papeles del CEAAL*. No.6. Santiago, Chile. Agosto,1994. pp.5-17.

ZUÑIGA, Myriam. *La capacitación para el trabajo: una herramienta clave para la autorrealizacion de las mujeres de los sectores populares*. En: *La Piragua*. No. 10. Santiago, Chile, CEAAL, I semestre, 1995. pp. 91-98.

ZUÑIGA, Miryan. *Educación de adultos como un espacio para el desarrollo y fortalecimiento de las mujeres de los sectores populares*. En: *La educación de adultos en América Latina ante el próximo siglo*. Santiago, UNESCO/ UNICEF, 1994. pp. 101 - 123.

[230] LANDOW, George P. *Hipertexto. Una convergencia de la Teoría Crítica contemporánea y la tecnología*. Barcelona, Gedisa, 1995, 279 pp. (En especial: ver Capítulo 1., pág. 13-47).

Desarrollos colombianos en esta materia se pueden encontrar en estudios como:

MALDONADO Granados, Luis Facundo. *La pedagogía como ingeniería social*. En: *Educación y pedagogía*. 7 (14-15) 95-96, págs. 323-335.

RUEDA Ortiz, Rocío. *Formación, hipertexto y ambientes de aprendizaje*. En: *Educación y pedagogía*. 7 (14-15) 95-96, págs. 178-196.

Es relevante, entonces, hacerse preguntas tales como: ¿Qué procesos activa la participación de las mujeres en la toma de decisiones sociales y políticas?, ¿cómo se redifinen las reglas de juego de la distribución del poder?, ¿cómo ampliar la base democrática de la sociedad civil para que mujeres y hombres puedan interactuar en la construcción de la justicia social y la paz ciudadana?

Del lado de la tecnología –como lo ha mostrado de manera particular el tratado de G. P. Landow –aparecen cuestionamientos para la investigación social, y muy especialmente en el contexto de las «ciencias de la discusión»– que van desde: ¿Cómo se redefine el acceso a la información con la emergencia de la hipertextualidad?, hasta: ¿Cómo se puede situar el viejo paradigma del 'heroísmo del relato' en un escenario –por demás, postmoderno– que opone información (y particularmente, hipertextualidad) a Ilustración?

Los estudios que hemos referenciado no pretenden ser algo así como 'hijastros' de la TAC. Las indicaciones de los estudios considerados, más bien, señalan la ruta de unas preocupaciones centradas en ver qué nuevos roles y papeles se tienen que definir para la subjetividad constituida lingüísticamente en la esfera de la experiencia intersubjetiva. En suma, a partir de una teoría como la expuesta en las páginas precedentes –capítulos 1 a 6 se tienen que tomar los datos positivos en que se considera la subjetividad como tema y se precisa proceder reconstructivamente con el objetivo de hacer transparente cómo el nuevo escenario –particularmente el tecnológico– encarna la posibilidad de un 'recorte de la lengua' al mismo tiempo que una nueva 'posibilidad expresiva'. Ha sido, justamente, la hipertextualidad una tecnología de la información que ha conquistado de una manera, si se quiere, insospechada la 'pluralidad de las voces' en los procesos de construcción de esta semántica. Ante esta apertura de horizontes es necesario que los investigadores de las ciencias sociales se tomen en serio estos desarrollos y puedan ofrecer una caracterización de posibilidades de incorporar, para las capas poblacionales más deprimidas, alternativas de acceso a los nuevos dispositivos a efecto de evitar mayores inequidades entre los diversos sectores.

b. Las estructuras simbólicas:

La etnometodología se ha convertido en una forma de aproximación cualitativa para comprender la experiencia de las culturas y de los grupos que ineractúan dentro de ellas. La problemática ha sido abordada consistentemente en la dirección señalada y se ha

logrado configurar un campo de trabajo con reconocimiento, no sólo para desarrollar estudios, sino también para afectar la política y la toma de decisiones.

A juicio de los autores de este módulo, la peculiaridad de la investigación social en Colombia y en América Latina, de todo el campo de la etnometodología, ha implicado la recepción tanto más detallada y significativa de la etnografía. Con esta perspectiva, y los estudios desarrollados dentro de este marco conceptual [231], la fenomenología –tal como quedó expuesta en el capítulo segundo– tiene una especial relación y familiaridad.

En uno y otro enfoque –etnografía y fenomenología– la orientación es específicamente diseñada en dirección de alcanzar la descripción, por un lado; y, por el otro, se busca -al menos sí en la etnografía– dar cabida a interpretaciones debidamente fundamentadas. Interpretaciones que, no obstante partir de un caso, pueden ofrecer una visión holista de los fenómenos sometidos a consideración. Es evidente que el postulado puede ser resumido como un *efecto de inducción*, cuidado metodológicamente de manera especial. Tanto la fenomenología, entonces, como la etnografía darían validez a unos modos de uso de la inducción con referencia a la reconstrucción de la totalidad a partir de la parte efectivamente dada en la experiencia de la conciencia.

231 BONILLA, Elssy; RODRÍGUEZ, Penélope. *La investigación en ciencias sociales: más allá del dilema de los métodos*. CEDE- Universidad de los Andes. Santafé de Bogotá, 1995.

GALINDO, Jesús. *"Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta: la entrevista como centro de trabajo etnográfico."* En revista: Estudios sobre Culturas Contemporáneas. Vol. 1, Mayo, Universidad de Colima, México, 1987.

GOETZ, J. y LeCompte M. *Problems of reliability and validity of ethnographic research*. En*: Review of Educational Research*. 1982, N. 1, P. 31-61.

MARIÑO, Germán. *Etnografía de plazas de mercado en Bogotá*. En: *Revista Aportes*. No. 35, Dimensión Educativa. Santafé de Bogotá, 1994, pp. 91-148.

MARTÍNEZ, Miguel. *La etnografía como alternativa de investigación científica*. Conferencia preparada para el "Simposio Internacional de Investigación científica. Una visión interdisciplinaria". Universidad Jorge Tadeo Lozano, Santafé de Bogotá, 23-28 de mayo de 1993.

PARRA, Sandoval Rodrigo; Zubieta, Leonor; González, Olga Lucía. *Maestros de Maestros*. *Los maestros colombianos*. Ed. Plaza y Janés, 2a. ed., 1989.

PARRA, R.; Castañeda, E.; Delgadillo, M.; Rueda, R.; Turriago, O.;Vargas, M. *La Escuela Vacía*. Fundación FES, CEP de Bogotá, Tercer Mundo Editores, Santafé de Bogotá, 1994.

ROCKWELL, Elsie. "Etnografía y teoría de la investigación educativa". En: *Cuadernos del Seminario*. UPN-CIUP, Bogotá, 1985.

TEZANOS, Araceli de. *Maestros artesanos intelectuales*. *Estudio crítico sobre su formación*. Universidad Pedagógica Nacional-CIID, Bogotá, 1985

TEZANOS, Araceli de; ROMERO, Emiliano; MUÑOZ, Guillermo. *Escuela y comunidad: un problema de sentido*. Universidad Pedagógica Nacional, CIUP-CIID, Bogotá, 1983.

STROMQUIST. Nelly P. "La relación entre los enfoques cualitativos y cuantitativos" En: *Cuadernos del Seminario*. UPN-CIUP, Bogotá, 1985.

WOODS, P. "Sociology, ethnography and teacher practice". En:*Teacher and Teacher Education*, 1985, Vol. 1, No. 1, p. 51-62.

WOODS, P. La escuela por dentro. En: *Revista Aportes*. No. 35, Dimensión Educativa. Santafé de Bogotá, 1994, pp. 91-148.

Con las «ciencias de la discusión» la etnografía comparte el hecho de que la materia prima a ser elaborada en todo momento del proceso metodológico es, sin más, el lenguaje. Éste, por supuesto, dice relación a las formas de la lengua, pero de manera mucho más amplia y compleja al lenguaje no verbal.

En el plano de la bibliografía internacional, relevante a este tema, es de particular importancia para la configuración de las «ciencias de la discusión» el conjunto de estudios sobre la reproducción simbólica de y en el mundo de la vida[232]. En este contexto se tiene una manera de pensar no sólo desde la etnografía –como ya lo hemos indicado–, sino que hay también –como en el caso de Luhmann– un tipo de aproximación histórico-sociológica que da cuenta de las posibilidades de dirigir la atención, como investigadores sociales, a las dimensiones de la experiencia íntima de la subjetividad constituyendo vida compartida y estructura de interacción cotidiana en la cultura.

c. Los efectos desestructurantes de la tecnología sobre el mundo de la vida:

La filosofía,[233] la sociología de la ciencia y la tecnología. La cuestión de base es que el sentido de estas dos dimensiones no puede reducirse a una crítica simplona desde los análisis contra el positivismo en sus distintas formas. De hecho, nuestra experiencia vital ha tornado tanto las ciencias como las tecnologías en estructuras efectivas del mundo de la vida. Por esto, se trata de comprender la tensión entre colonización (del mundo de la vida por la tecnología) y liberación o potenciación de las subjetividades y de la intersubjetividad por sus efectos realizativos.

Los investigadores sociales tienen que ocuparse de la tecnología si quieren obtener mayores niveles de racionalización de las vivencias cotidianas que tienen frente a las diversas tecnologías todos los sectores poblacionales.

---

[232] Cf. LUHMANN, Niklas. *El amor como pasión*. Barcelona, Ed. Península, 1985, 239 págs. (Nota: Se caracteriza allí un horizonte de la investigación que tiene interés si se quieren comprender la cotidianidad en su historicidad).

[233] HERRERA Restrepo, Daniel. *Teoría social de la ciencia y la tecnología*. Santafé de Bogotá, Unisur, 1994. (Nota: En este volumen se ofrece un panorama del desarrollo tanto de la filosofía como de la sociología del conocimiento y de la tecnología, remitimos a ese estudio, para efectos de brevedad).

HOYOS Vásquez, Guillermo. *Elementos para la comprensión de una política de ciencia y tecnología*. En: *Colombia, el despertar de la modernidad*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1991; pág. 396-451.

Las «ciencias de la discusión» tienen, en situación, que lograr poner en evidencia los nuevos vínculos de este tipo de saber con los conocimientos expresados desde las ciencias, replanteando los lenguajes y los caminos de interacción entre la teoría y la práctica y, en consecuencia, es su papel abrir nuevas posibilidades de despliegue de lo 'humano', de la elevación del espíritu, a través de los procesos de formación.

Las generaciones jóvenes, es cosa que tiene que ver tanto el científico social como el que discute el sentido de la historicidad y la cultura, ya nacieron dentro de un medio rodeado de productos tecnológicos, han crecido por una parte, con los prejuicios y prevenciones que tenemos las generaciones adultas que los hemos ido incorporando a veces contra nuestra voluntad; y por otra parte, ellos hacen uso de dichos productos de forma natural y espontánea, hacen parte de su mundo de la vida, frente a lo cual la institución escolar no ha asumido un papel crítico acerca de las implicaciones que tiene dicha incorporción sin una reflexión acerca del tipo de racionalidad que le subyace a cada desarrollo tecnológico[234].

d. Las estructuras jurídicas:

La teoría de la argumentación y los estudios sobre el neocontractualismo[235]. En esta serie se trata, preponderantemente, de ver cómo se puede lograr una consolidación de la defensa y protección de los derechos humanos a través, principalmente, de las formas del derecho positivo. Esta vertiente ha incidido de manera especial en la reciente historia neoconstitucional de América Latina y se revela como un ámbito de relación efectiva entre la especulación teórica y la práctica política.

Se trata, en suma, de racionalizar las experiencias y conceptos que se tienen sobre las posibilidades del Estado de Derecho, especialmente de naturaleza democrática, como garante de la libertades y de la realización –primordialmente– de los Derechos de Segunda Generación.

---

[234] Estas observaciones provienen de estudio: VARGAS G., Germán & RUEDA O., Rocío. *La pedagogía ante la tecnología*. En: *Nómadas*. Santafé de Bogotá, Fundación Universidad Central, 1996, No. 5, págs. 46-57.

[235] Bástenos mencionar la obra de:

GÓMEZ Giraldo, Adolfo León. *El primado de la razón práctica*. Cali, U. del Valle - Col. Interés General, 1991.

(Nota: Esta obra es un registro exacto de la recepción de la "Teoría de la Argumentación" en el contexto filosófico colombiano; a partir de ella se ha dado un proceso de lectura crítica de la perspectiva de Ch. Perelman).

Mención distinta requiere la apropiación de la vertiente de J. RAWLS y R. DWORKIN. Entre otros, un registro de la apropiación de esta perspectiva puede verse en:

HOYOS Vásquez, Guillermo. *Derechos humanos, ética y moral*. Bogotá, Corporación Viva la Ciudadanía, 1994.

e. La ética y la formación ciudadana[236]:

En el prefacio hicimos referencia de manera concreta a los estudios de P. Freire y la interpretación de esta perspectiva desde la Teoría Crítica de la Sociedad, en cabeza de H. Giroux.

Consideramos relevante destacar que este tipo de estudios tiende, por su naturaleza, a desarrollar la idea –en términos operacionales– de lo que con J. Habermas ha dado en llamarse una "democratización de la democracia" y lo que en otros estudios se ha designado como "educación para la paz".

La idea fundamental de estas propuestas es que la defensa y protección de derechos humanos se tiene que alcanzar por la educación y que las vías de hecho y del temor no son garantía para la construcción duradera de la paz.

[236] Consejo de Educación de Adultos de América Latina. (CEAAL) (Ed.). *Educación popular para una democracia con ciudadania y equidad: construyendo la plataforma de la educacion popular latinoamericana*. En: *La Piragua*,Vol.1 No.8, CEAAL, Santiago, 1994. pp. 3-13.

DUKE, Chris. *¿Qué tipo de educación de adultos ayuda a la democracia?* En: *Revista Educación de Adultos y Desarrollo*. No. 39. República Federal de Alemania. División para cooperación Internacional,1992., pp.207-221.

GHISO, Alfredo. *Cuando el saber rompe el silencio... Diálogo de los saberes en el proceso de Educación Popular*. En: *La Piragua*. No.7.Santiago,Chile.CEAAL. II Semestre,1993. pp. 32-36.

GONZÁLEZ, Nidia; VALDES, Gilberto. *Dirección democratica del proceso educativo: ¿Modelo de imposibilidad?* En: *La Piragua*. No. 11. II semestre de 1995. Santiago, Chile, CEAAL. II semestre de 1995. pp 37-47.

KADE, Jochen. *Universalización e individualización de la formación de adultos sobre el cambio ocurrido en un campo de actividad pedagógica en el contexto de la modernización de la sociedad*. En: *Revista de Educación*. No.294. Madrid. CIDE Enero-Abril, 1991.pp.27-47.

OSORIO, Jorge. *La educación como formación de sujetos y la construcción de la ciudadanía en América Latina: Notas para el debate*. En: *La piragua*. No.8. Santiago, Chile. CEAAL. I Semestre, 1994.pp. 1-2.

OSORIO Vargas, Jorge. *Educación y ciudadanía: vigencia del discurso utópico*. En: *La Piragua*. No.6. Santiago, Chile. CEAAL. I Semestre, 1993. pp.43-44.

PONTUAL, Pedro. *Construindo uma pedagogia democratica do poder*. En: *La Piragua*. No. 11. II semestre de 1995. Santiago, Chile, CEAAL. II semestre de 1995. pp 25-35.

SCHMELKES, Sylvia. *Educación para los Derechos Humanos. Reflexiones a partir del conocimiento y la práctica latinoamericana*. En: *La Piragua*. No. 11. Santiago, Chile, CEAAL. II Semestre de 1995. pp 79-84.

Bibliografía general

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.

Adorno, Theodor W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972.

Alexy, Robert. *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI, 1989.

Bernstein, Richard. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Técnos, 1987.

Bonete Perales, Enrique. *Éticas contemporáneas*. Madrid, Técnos, 1990.

Camps, Victoria, Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando (edit.). *Concepciones de la ética*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-, Volumen 2. Madrid, Trotta, 1992.

Castro Leiva, Luis. "La agenda perdida: filosofía y ciencias sociales en America Latina". Caracas, 1992 (Mimeo).

Casullo, Nicolás (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1991.

CEPAL-UNESCO. *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad*. Santiago de Chile, 1992.

Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Técnos, 1993.

-------- *La ética de la sociedad civil*. Madrid, Anaya, 1995.

Dogan, Matei y Pahre, Robert. *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*, México, Grijalbo, 1995.

Habermas, Jürgen. *Reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1981.

-------- *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982.

-------- *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Técnos, 1984.

-------- *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985.

-------- *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.

-------- *Teoría y praxis*. Madrid, Técnos, 1988.

-------- *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.

-------- *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989.

-------- "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica" en: *Filosofía*, no.1, Mérida, Venezuela, 1990.

-------- *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1992.

-------- "Sobre la situación de las ciencias sociales y ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) en Alemania. Una mirada a su evolución en la post-guerra" en: *Diálogo Científico*, Vol. 4, Nº 1/2, Tübingen, Instituto de Colaboración Científica, 1995, pp. 11-21.

Horkheimer, Max *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

Hoyos Vásquez, Guillermo. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986.

-------- "Elementos filosóficos para la comprensión de una política de ciencia y tecnología" en: *Misión de Ciencia y Tecnología. La conformación de comunidades científicas en Colombia*, Volumen 3, Tomo I, Bogotá, M.E.N., D.N.P., FONADE, 1990, pp.13-74.

-------- "Ética discursiva, derecho y democracia" en: *Análisis político*. n.20, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, septiembre a diciembre, 1993, pp. 5-19.

-------- *Derechos humanos, ética y moral*, Bogotá, Corporación Viva la Ciudadanía, 1994.

-------- "Modernidad y posmodernidad: hacia la autenticidad" en: *Estudios Sociales*, N. 7, Medellín, 1994a, FAES, junio, pp. 45-66.

-------- "Ética comunicativa y educación para la democracia" en: *Revista Iberoamericana de Educación*, No. 7, Barcelona, 1995, enero-abril, pp. 65-91.

Hughes, Robert. La cultura de la queja. *Trifulcas norteamericanas*. Barcelona, Anagrama, 1994.

Huntington, Samuel P. *¿The Clash of Civilizations? The Debate*. New York, Foreign Affairs, 1993.

Husserl, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. México, UNAM, 1962.

-------- *Experiencia y juicio*. México, UNAM, 1980.

-------- "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" en: *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, p. 135 ss.

-------- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Critica, 1991.

Lechner, Norbert. *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Santiago de Chile, FLACSO, 1988.

Lepenies, Wolf. *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México, F.C.E., 1994.

MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992.

McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Técnos, 1987.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral, 1970.

Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo. *Colombia: al filo de la oportunidad. Informe conjunto*. Bogotá, Presidencia de la República et. al., 1994.

Motta, Cristina (comp.). *Ética y conflicto. Lecturas para una transición democrática*. Bogotá, Tercer Mundo y Uniandes, 1995.

Olivé, León (comp.). *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. México, Siglo XXI, 1988.

Pico, Josep (comp.). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid, Alianza, 1988.

Putnam, Hilary. *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós, 1994.

Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México, F.C.E., 1978.

-------- *Justicia como equidad*. Madrid, Técnos, 1986.

-------- *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1991.

-------- *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.

Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós, 1991.

-------- "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en: Vattimo, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 31-61.

Strawson, P. F. *Freedom and Resentement and other Essays*. London, Methuen, 1974.

Sobrevilla, David. "El programa de fundamentación de una ética discursiva de Jürgen Habermas" en: *Ideas y Valores*, nos. 74-75, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987, agosto-diciembre, pp. 99-117.

Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.

Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Tugendhat, Ernesto. "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad" en: *Ideas y Valores*. Nº 83-84, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990, pp. 3-14.

Vargas Guillén, Germán. *Ser y conocer. Esbozo de una investigación fenomenológica sobre la relación lenguaje-intuición como ontología del ser*. En: *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXIII (97) 91; págs. 43/85.

-------- *«El primado de la razón práctica» en el camino de una fenomenología del lenguaje. En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana.* (48/9) 91; pp. 167/179.

-------- *Juegos de lenguaje y mundo de la vida. Perspectiva de un diálogo entre fenomenología y analítica*. En: *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXV (103) 93; págs. 7-43.

-------- *La modernidad en Colombia: la secularización de la cultura*. En: *Revista Foro*. (22) 93; págs. 107-116.

-------- *Intuición, lenguaje e intencionalidad*. En: *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXV (104-105) 93; págs. 265-313.

-------- *Intuitividad y Razonabilidad*. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. (58-59) 94; págs. 89-105.

Vattimo, Gianni (comp.). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Norma, 1994.

Viviescas, Fernando y Giraldo, Fabio (comp.). *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1991.

Walzer, Michael. "La idea de sociedad civil" en: *Ciencia Política*. N. 35, Bogotá, Tierra Firme, II Trimestre 1994, pp. 47-68.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

1. **La filosofía en la crisis de la humanidad europea.** Edmund Husserl 275

2. **Conocimiento e interés.** Guillermo Hoyos V. 305

3. **La esperanza de la razón. Jean Ladrière.** Ana Teresa Martínez 322

4. **Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica.** Sandra Kuntz Ficker y Juan Sánchez Zermeño 343

Lectura complementaria Nº 1

LA FILOSOFÍA EN LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA*

Edmund Husserl

Tomada de: Invitación a la fenomenología.
Barcelona, Editorial Paidós, 1992; págs. 75-128.

En esta conferencia quiero intentar suscitar un nuevo interés hacia el tan debatido tema de la crisis europea, desarrollando la idea histórico-filosófica (o el sentido teleológico) de la humanidad curopea. Al señalar, con ello, la función esencial que tienen que ejercer en tal sentido la filosofía y sus ramificaciones que son nuestras ciencias, la crisis europea logrará también un nuevo esclarecimiento.

Partamos de algo notorio, de la diferencia entre la medicina científico-natural y la llamada «medicina naturalista». Así como ésta se origina, en la vida común del pueblo, de empirie y tradición igenuas, así la medicina científico-natural nace del aprovechamiento de conocimientos de ciencias puramente teóricas, de las ciencias del cuerpo humano, en primer lugar de la anatomía y la fisiología. Mas éstas, por su parte, se basan en las ciencias fundamentales, universalmente explicatorias, de la naturaleza en general, en la física y la química.

Volvamos ahora la mirada de la corporeidad humana a la espiritualidad humana, el tema de las llamadas ciencias del espíritu. En ellas, el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas. Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras

* conferencia pronunciada en la Asociación de Cu1tura de Viena el 7 y el 10 de mayo de 1935. Traducción del alemán por Peter Baader.

simples o graduadas, como familia, nación, supranación. La palabra vida no tiene aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica. Todo ello es tema de las diversas ciencias del espíritu. Ahora bien, evidentemente, la diferencia entre prosperar vigorosamente y decaer o, como también puede decirse entre salud y enfermedad, existe también para las comunidades, los pueblos, los Estados. Surge, pues, sin dificultad la pregunta: ¿Cómo se explica que jamás, en este respecto, se haya llegado a una medicina científica, a una medicina de las naciones y de las comunidades supranacionales? Las naciones europeas están enfermas. Europa misma, se dice, se halla en una crisis. No faltan aquí, ciertamente, algo así corno médicos naturalistas. Y hasta nos hallamos verdaderamente inundados por un diluvio de propuestas de reforma ingenuas y exaltadas. Mas, ¿por qué no prestan aquí las ciencias del espíritu, tan ricamente desarrolladas, el servicio que cumplen excelentemente en su esfera las ciencias de la naturaleza?

Los que estén familiarizados con el espíritu de las ciencias modernas sabrán replicar: la grandeza de las ciencias de la naturaleza consiste en que ellas no se conforman con una empirie sensible, porque para ellas toda descripción de la naturaleza sólo quiere ser tránsito metódico a la explicación exacta, en último término físico-química. Los mismos opinan: ciencias «meramente descriptivas» nos atan a las finitudes del mundo circundante terrenal; pero la ciencia de la naturaleza matemático-exacta abarca con su método las infinitudes en sus efectividades y posibilidades reales. Entiende lo sensiblemente dado como mero fenómeno subjetivamente relativo y enseña a investigar los elementos y leyes de la misma naturaleza suprasubjetiva (la naturaleza «objetiva») con aproximación sistemática en lo que ella tiene de universal incondicional. Al mismo tiempo enseña a explicar todas las concreciones sensiblemente dadas, sean hombres, sean animales «o» cuerpos celestes, a partir de lo existente en última instancia, a saber, induciendo a partir de los respectivos fenómenos fácticamente dados las futuras posibilidades y probabilidades, en una extensión y con una precisión que excede toda empirie sensiblemente determinada. El resultado del desarrollo consecuente de las ciencias exactas en la época moderna ha sido una verdadera revolución en la dominación técnica de la naturaleza.

Por desgracia, es totalmente distinta (en el sentido de la concepción que ya nos resulta enteramente comprensible), por razones internas, la situación metodológica en las ciencias del espíritu. Pues la espiritualidad humana está basada en la *physis* humana, toda vida

psíquica individual-humana está fundada en la corporeidad, por consiguiente también toda comunidad, en los cuerpos de los hombres individuales que son miembros de esta comunidad. Si, pues, debe volverse posible, para los fenómenos cientifico-espirituales, una explicación realmente exacta y, en consecuencia, una praxis científica semejantemente extensa como en la esfera de la naturaleza, entonces los hombres de la ciencia del espíritu no deberían considerar solamente el espíritu como espíritu sino remontarse a los soportes corporales y llevar a cabo sus explicaciones sobre la base de la física y química exactas. Pero esto fracasa (y en ello nada puede modificarse dentro dé un futuro previsible) ante la complicación de la necesaria investigación psicofísica exacta ya con respecto al hombre individual y tanto más con respecto de las grandes comunidades históricas. Si el mundo fuera un edificio de dos esferas de realidad, naturaleza y espíritu, con igualdad de derechos, por decirlo así, ninguna favorecida metodológica y objetivamente con respecto a la otra, entonces la situación sería distinta. Pero sólo la naturaleza puede ser tratada de por sí como un mundo cerrado, sólo la ciencia de la naturaleza puede, con inquebrantada consecuencia, abstraer de todo lo espiritual e investigar la naturaleza puramente como naturaleza. Por otra parte, a la inversa, tal abstracción consecuente de la naturaleza no conduce para el hombre de ciencia del espíritu, interesado puramente en lo espiritual, a un "mundo" en sí cerrado, coherente en su pura espiritualidad, que pudiera convertirse en el tema de una ciencia del espíritu pura y universal, como paralelo de la ciencia de la naturaleza pura. Pues la espiritualidad animal, la de las "almas" humanas y animales, a la que se reduce toda otra espiritualidad, está fundada individual y causalmente en la corporeidad. Así se comprende que el hombre de ciencia, interesado puramente en lo espiritual como tal, no vaya más allá de lo descriptivo ni de una historia del espíritu, y quede, por ende, ligado a las finitudes sensibles. Cualquier ejemplo lo muestra. Un historiador, p. ej., no puede tratar la historia griega antigua sin tomar en cuenta la geografía física de Grecia antigua, su arquitectura, la corporeidad de los edificios, etcétera. Esto parece bien claro.

Pero, ¿y si todo este modo de pensar que se manifiesta en tal interpretación estuviera basado en prejuicios funestos, y por sus repercusiones fuera corresponsable de la enfermedad europea? En efecto, ésta es mi convicción, y asimismo espero mostrar con ello cómo se halla también aquí una fuente esencial de la naturalidad con la que el hombre de ciencia moderno ni siquiera cree digna de considerar la posibilidad de la fundamentación de una ciencia acerca del espíritu puramente cerrada en sí y universal, a la que, de tal modo, niega rotundamente.

Es de interés para nuestro problema de Europa considerar esto más de cerca y desarraigar a la pronta convincente argumentación precipitada. El historiador, el investigador del espíritu y de la cultura de todo orden encuentra, por cierto, entre sus fenómenos constantemente también la naturaleza física, en nuestro ejemplo, la naturaleza de la Grecia antigua. Mas ésta naturaleza no es la naturaleza en el sentido científico-natural, sino lo que los antiguos griegos consideraron como naturaleza, lo que tenían presente como el mundo circundante de la realidad natural. Dicho más plenamente: el mundo circundante histórico de los griegos no es el mundo objetivo en sentido nuestro, sino la «representación del mundo» de los griegos, esto es, su concepción subjetiva del mundo, con todas las realidades para ellos vigentes de este mundo, p. ej., los dioses, los demonios, etc.

Mundo circundante es un concepto que tiene lugar exclusivamente en la esfera espiritual. Que nosotros vivamos en nuestro respectivo mundo circundante, al cual están dirigidas todas nuestras preocupaciones y esfuerzos, señala un hecho que sucede puramente en lo espiritual. Nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. Para quien toma por tema el espíritu como espíritu, no encuentra aquí ninguna razón para exigir otra explicación que no sea la puramente espiritual. Y así puede afirmarse en general: es un contrasentido considerar la naturaleza del mundo circundante como algo ajeno al espíritu y querer cimentar, por consiguiente, la ciencia del espíritu sobre la ciencia de la naturaleza y hacerla así, pretendidamente, exacta.

Evidentemente, también se ha olvidado por completo que ciencia de la naturaleza es (como toda ciencia, en general) un título para creaciones espirituales, a saber, las de los hombres de ciencia de la naturaleza; colaborantes como tales, estas creaciones pertenecen, corno todos los acontecimientos espirituales, al ámbito de aquello que debe ser explicado en forma científico-espiritual. Ahora bien, ¿no es absurdo y no constituye un círculo querer explicar de un modo científico-natural el suceso histórico que es la «ciencia de la naturaleza», explicar este suceso mediante la colaboración de la ciencia de la naturaleza mísma y de sus leyes naturales que, como creación espiritual, pertenecen, ellas mismas, al problema?

Ofuscados por el naturalismo (por mucho que ellos mismos lo combatan verbalmente), los hombres de ciencia del espíritu han descuidado completamente hasta el planteo del problema de una ciencia del espíritu universal y pura, indagando por una doctrina esencial del espíritu puramente como espíritu, que busque las leyes y elementos de lo universal

incondicional que rige la espiritualidad, con el fin de lograr desde allí explicaciones científicas en un sentido absolutamente concluyente.

Las precedentes reflexiones filosófico-espirituales nos proporcionan la adecuada orientación para enfocar y tratar nuestro tema de la Europa espiritual como un problema puramente científico-espiritual; en primer lugar, pues, en su carácter histórico» espiritual. Como ya se anticipó en las palabras introductorias, ha de ponerse de manifiesto, por esta vía, una singular teleología, ingénita, por decirlo así, solamente a nuestra Europa, y precisamente en íntima relación con el origen o el surgimiento de la filosofía y sus ramificaciones, de las ciencias en la concepción griega antigua. Presentimos ya que se tratará así de un esclarecimiento de las razones más profundas del origen del funesto naturalismo, o bien, lo que se verá que es equivalente, del dualismo moderno de la interpretación del mundo. Finalmente, debe revelarse con ello el sentido verdadero de la crisis de la humanidad europea.

Formulamos la pregunta: ¿Cómo se caracteriza la estructura espiritual de Europa? Es decir; Europa entendida no geográfica o cartográficamente, como si se pretendiera circunscribir el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones. En ellos actúan los individuos dentro de múltiples sociedades de diferentes grados, en familias, en linajes, naciones, donde todos parecen estar interior y espiritualmente unidos y, como dije, en la unidad de una estructura espiritual. De este modo se habrá conferido a las personas, a las asociaciones de personas y a todas sus creaciones culturales un carácter de enlace total.

«La estructura espiritual de Europa»: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o, lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir

y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas.

Toda estructura espiritual que se halla por esencia en un espacio histórico universal o en una peculiar unidad de tiempo histórico según coexistencia y sucesión, tiene su historia. Si perseguimos, pues, las relaciones históricas y_1 según es necesario hacerlo, partiendo de nosotros mismos y de nuestra nación, entonces la continuidad histórica nos conduce cada vez más allá de nuestra nación a las vecinas, y así de naciones en naciones, de épocas en épocas. En la Antigüedad, al fin, de los romanos a los griegos, a los egipcios, persas, etc.; en esto, evidentemente, no hay fin. Retrocedemos a los tiempos primitivos, y no podríamos dejar de tomar en consideración la obra notable y rica en ideas de Menghin, la «Historia universal de la edad de piedra». Con este método la humanidad aparece como una vida única de individuos y de pueblos, unida por relaciones solamente espirituales, con una plétora de tipos humanos y culturales, pero que van confluyendo unos en otros. Es como un mar, en el cual los hombres y los pueblos son las olas que se configuran, se transforman y luego desaparecen fugazmente, las unas encrespándose más rica, más complicadamente, las otras de un modo más primitivo.

Sin embargo, en consideración posterior; dirigida a lo interno, notamos nuevas, singulares uniones y diferencias. Aunque las naciones europeas se hallen tan enemistadas como se quiera, tienen ellas, empero, un peculiar parentesco interior en el espíritu que las penetra a todas, que trasciende las diferencias nacionales. Es algo así como una fraternidad que nos da, en esta esfera, una conciencia patria. Esto salta a la vista tan pronto como tratamos de compenetramos, p. ej., con la historicidad india, con sus múltiples pueblos y formaciones culturales. En esta esfera existe, por su parte, la unidad de un parentesco familiar, pero extraña a nosotros. Por otro lado, los hombres de la India nos sienten como extraños, y solamente a sí mismos, entre ellos, como procedentes de un hogar común. Sin embargo, esta diferencia esencial de comunidad de origen y de extrañeza, en muchos grados relativizada, que es una categoría fundamental de toda historicidad, no puede bastar. La humanidad histórica no se estructura continuamente de la misma manera conforme a esta categoría. Esto lo sentimos precisamente en nuestra Europa. Hay en ello algo singular que sienten en nosotros también todos los otros grupos de la humanidad como algo que, prescindiendo de todas las consideraciones de utilidad, se convierte para ellos en un motivo continuo de europeización, no obstante la voluntad inquebrantada de la autoconservación espiritual, mientras que nosotros, si nos

comprendemos rectamente, jamás, p. ej., nos indianizaremos. Creo que, nosotros sentimos (y, a pesar de toda oscuridad, este sentimiento tiene probablemente su razón) que a nuestra humanidad europea le es ingénita una entelequia que rige el cambio europeo de formas y que le confiere el sentido de una evolución hacia una forma ideal de vida y de ser como un eterno polo. No como si se tratara aquí de una de las conocidas finalidades que confieren su carácter al reino físico de los seres orgánicos; o sea de algo así como una evolución biológica a partir de una forma germinal en grados sucesivos, hasta la madurez y el envejecer y morir subsiguientes. No existe esencialmente una zoología de los pueblos. Estos constituyen unidades espirituales que no tienen - y particularmente no la tiene la supranacionalidad Europa - ninguna forma madura, alguna vez ya alcanzada ni jamás alcanzable como forma de una repetición regulada. La humanidad psíquica nunca ha sido acabada y nunca lo será y no puede nunca repetirse. El telos espiritual de la humanidad europea, en el cual está comprendido el telos particular de las naciones singulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, es una idea infinita, a la que arcanamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual. Tan pronto como se ha vuelto consciente como telos en su desarrollo, necesariamente se torna también práctico como fin de la voluntad, y con ello se inicia un nuevo y más alto grado de evolución, que se halla bajo la conducción de normas, de ideas normativas.

Pero todo esto no quiere ser una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino expresión de un vivo presentimiento que surge en una reflexión imparcial. Mas este presentimiento nos proporciona una guía intencional para percibir en la historia europea relaciones sumamente significativas, en cuya persecución lo presentido se nos convierte en certeza comprobada. El presentimiento es el conductor afectivo para todos los descubrimientos.

Vayamos a la explicación. La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No pienso, con ello, geográficamente en un lugar, aunque también esto es pertinente, sino en un lugar de nacimiento espiritual en una nación, o bien en individuos y grupos humanos de esta nación. Es la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a. C. En ella surge una «nueva actitud» de individuos hacia el mundo circundante. Y como consecuencia aparece una clase totalmente nueva de formaciones espirituales, que rápidamente crece hacia una forma cultural sistemáticamente cerrada; los griegos la denominaron «filosofía». Correctamente traducido en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente. Muy

pronto el interés por el universo, y con ello la pregunta por el devenir que lo abarca todo y el ser en el devenir, comienza a especificarse según las formas y regiones generales del ser, y de este modo se ramifica la filosofía, la ciencia una, en múltiples ciencias particulares.

En la aparición de la filosofía con este sentido, en el que están comprendidos, por tanto, todas las ciencias, veo yo, por paradójico que ello parezca, el fenómeno primario de la Europa espiritual. Mediante las explicaciones más detalladas, aunque deban ser breves, la apariencia de paradoja pronto se disipará.

Filosofía, ciencia, es el título para una clase especial de formas culturales. El movimiento histórico que ha adoptado el estilo de la supranacionalidad europea, tiende a una estructura normativa situada en lo infinito, pero no constatable mediante una mera observación morfológica externa del cambio de las formas. El constante estar-dirigido a una norma es inherente a la vida intencional de personas singulares, de allí a las naciones y de sus sociedades particulares y, finalmente, del Organismo de las Naciones Unidas de Europa; por cierto que no de todas las personas, esto es, no está plenamente desarrollado en las personalidades constituidas por actos intersubjetivos de grado superior, y sin embargo inherente a ellas por una marcha necesaria del desarrollo y la propagación del espíritu de normas universalmente válidas. Pero esto tiene, al mismo tiempo, la significación de una transformación progresiva de la humanidad entera, a partir de la formación de ideas quecobran eficacia en círculos pequeños y muy reducidos. Ideas, formas significativas nacidas en personas singulares con la maravillosa manera nueva de albergar en sí infinitudes intencionales, no son como las cosas reales en el espacio que con entrar en el campo de la experiencia humana, no por ello poseen ya significación para el hombre como persona.

Con la primera concepción de las ideas, el hombre paulatinamente se va tornando en hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una progresiva reformación. Este movimiento se efectúa desde el principio de un modo comunicativo, despierta en el ámbito vital un nuevo estilo de existencia personal y en su comprensión un devenir correspondiente nuevo. Se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito. Con ello, precisamente, surge una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, comunizada por el amor de las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte

futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas. Esto ocurre primero en el espacio espiritual de una sola nación, la griega, como desenvolvimiento de la filosofía y de las comunidades filosóficas. Conjuntamente con ello surge primero en esta nación un espíritu de cultura universal, que atrae a su esfera a la humanidad entera, y constituye así una transformación progresiva en forma de una nueva historicidad.

Este tosco esquema adquirirá mayor plenitud y será mejor comprendido si filiamos el origen histórico de la humanidad filosófica y científica y esclarecemos desde allí el sentido de Europa y, con ello, la nueva clase de historicidad que se destaca en virtud de este modo de desarrollo de la historia general.

Pongamos en claro, primeramente, la notable peculiaridad de la filosofía, desplegada en ciencias especiales siempre nuevas. Contrastémosla con otras formas culturales, existentes ya en la humanidad precientífica, como los artesanados, la agricultura, la cultura de la vivienda, etc. Todas ellas designan clases de productos culturales con métodos adecuados para la producción segura de aquéllos. Por lo demás, ellas tienen una existencia pasajera en el mundo circundante. Por el contrario, las adquisiciones científicas, después de haberse logrado para ellas el método eficaz de producción, tienen un modo de ser totalmente diferente, una temporalidad totalmente distinta. No se gastan, son imperecederas; un producir reiterado no crea algo igual, a lo sumo igualmente utilizable, sino que produce, en un número cualquiera de operaciones de la misma persona y de un número cualquiera de personas, "idénticamente" lo mismo, idéntico según el sentido y la validez. Personas ligadas entre si en comprensión recíproca actual no pueden sino experimentar lo producido en igual forma por los respectivos compañeros como «idénticamente» lo mismo con lo que ellos también producen. En una palabra: lo que logra la actividad científica no es algo real, sino algo ideal.

Pero más aún, lo que así es logrado como válido, como verdad, es utilizable como material para la producción posible de idealidades de grado más alto, y así siempre de nuevo. Ahora bien, cada logro obtiene de antemano, en el interés teórico desarrollado, el sentido de una finalidad meramente relativa, se torna pasaje para fines siempre nuevos, siempre de grado superior, en una infinitud trazada como universal campo de acción, como «dominio» de la ciencia. Ciencia designa, pues, la idea de una infinitud de tareas, de las cuales, en todo tiempo, una finitud ya está cumplida y conservada con validez

permanente. Esta constituye, al mismo tiempo, el fondo de premisas para un horizonte de tareas infinito como unidad de una tarea omnímoda.

Mas, para completar; hay que notar aún aquí algo importante. En la ciencia, la idealidad de los productos de trabajo individuales, de las verdades, no significa la mera posibilidad de repetición mediante la identificación del sentido y de la confirmación: la idea de la verdad, en el sentido de la ciencia, contrasta (de ello tendremos que hablar todavía) con la verdad de la vida precientífica. Ella quiere ser verdad incondicional. En ello hay una infinitud que da a cada confirmación y verdad fácticas el carácter de una confirmación y verdad sólo relativas, de una mera aproximación, referida precisamente al horizonte infinito, en el que la verdad en sí, por decirlo así, es considerada como un punto infinitamente lejano. Correlativamente se halla entonces esta infinitud también, en "lo que realmente es", en el sentido científico, así como en la validez "universal" para "cada cual" como el sujeto de argumentaciones a cumplir; pero el cada cual ya no es ahora tomado en el sentido finito de la vida precientífica.

Después dé ésta caracterización de la peculiar idealidad científica con las infinitudes ideales, implicadas múltiplemente en su sentido, se nos destaca, ante la mirada histórica, el contraste que enunciamos en esta proposición: Ninguna otra forma cultural, en el horizonte histórico anterior a la filosofía, es en semejante sentido cultura de ideas, ni conoce tareas infinitas, ni tales universos de idealidades que, como totales y según todas las particularidades así como según los métodos de producción de ésta llevan en sí, conforme al sentido, la infinitud.

Cultura extracientífica, aún no tocada por la ciencia, es tarea y creación del hombre en la finitud. El horizonte abierto ilimitado en el que vive no está explorado, sus fines y su obrar, su comercio y tráfico, su motivación personal, colectiva, nacional, mítica, todo se mueve en un mundo circundante finitamente aprehensible. No hay allí tareas infinitas, ni adquisiciones ideales, cuya infinitud sea, ella misma, el campo de acción, de tal modo que constituya para los actuantes conscientemente tal campo infinito de tareas.

Mas con el aparecer de la filosofía griega y su primera reformación del nuevo sentido de infinitud en idealización consecuente, ocurre un cambio progresivo que finalmente incorpora a su ámbito todas las ideas de la finitud y, con ello, la cultura espiritual total y todo lo humano que encierra. Por eso, para nosotros los europeos, hay fuera de la esfera filosófico-

científica aún múltiples ideas infinitas (si es permitida esta expresión), pero ellas poseen los caracteres análogos de la infinitud (de tareas, fines, verificaciones, verdades infinitas, de «valores verdaderos», «bienes auténticos», normas «absolutamente» válidas) gracias a la transformación de lo humano por la filosofía y sus idealidades. Cultura científica según ideas de la infinitud implica, pues, una revolución de toda la cultura, una revolución en el modo total de ser de la humanidad como creadora de cultura. Significa, también, una revolución de la historicidad, que es ahora historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para el llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas.

Aquí nos encontramos con la fácil objeción de que la filosofía, la ciencia de los griegos, no es, con todo, algo privativo de los griegos, ni algo llegado al mundo sólo con ellos. ¿Acaso no se refieren ellos mismos a los sabios egipcios, babilonios, etc., y no aprendieron, efectivamente, mucho de éstos? Poseemos hoy una multitud de trabajos sobre las filosofías indias, chinas, etc., donde éstas son situadas en un mismo plano con la griega y tomadas meramente como configuraciones históricas diferentes dentro de una misma idea cultural. Naturalmente, no falta algo que les es común. Sin embargo, no se debe dejar que la generalidad meramente morfológica oculte las profundidades intencionales$_7$ ni ser ciego para las más esenciales diferencias de principio.

Ante todo, ya la actitud de los “filósofos” de una y otra parte, la dirección de su interés universal, es totalmente distinta. Cabe constatar tanto aquí como allá un interés que abarca el mundo, que conduce en ambas partes, por consiguiente también en las «filosofías» india, china y similares, a conocimientos universales del mundo, operando en todas partes a la manera de una vocación vital y conduciendo, a través de comprensibles motivos, a la formación de comunidades de profesión, en las cuales se trasmiten o bien se van perfeccionando de generación en generación los resultados generales. Pero sólo entre los griegos hallamos un interés por la vida universal (cosmológico) en la forma esencialmente nueva de una actitud puramente «teórica», y, como forma de comunidad, en la que aquel interés se traduce por razones internas, tenemos la comunidad respectiva esencialmente nueva de los filósofos, de los científicos (de los matemáticos, astrónomos, etc.). Son los hombres que, no aisladamente, sino los unos con los otros y los unos para los otros, por tanto en trabajo comunítario interpersonalmente ligado, aspiran a la *theoria* y nada más que a la *theoria,* que desarrollan, y cuyo crecimiento y perfeccionamiento constante, con la extensión del círculo de los cooperantes y la sucesión de las generaciones de investigadores, es recogido finalmente

por la voluntad con el sentido de una tarea infinita y universalmente común. La actitud teórica tiene su origen histórico entre los griegos.

Actitud, hablando en general, significa un estilo habitualmente fijo de la vida volitiva encauzado hacia direcciones de la voluntad o de intereses previamente delineados, hacia las finalidades, las creaciones culturales, cuyo estilo total está así determinado. Toda vida transcurre en este estilo constante como forma normal. Modifica los contenidos culturales concretos en una historicidad relativamente cerrada. La humanidad (o bien una comunidad cerrada como nación, tribu, etc.) siempre vive, dentro de su situación histórica, en alguna actitud. Su vida tiene siempre un estilo normal y una constante historicidad o desarrollo en ese estilo.

La actitud teórica se refiere, pues, en su novedad, a una actitud precedente, anteriormente normal, y se caracteriza como un cambio de orientación. En la consideración universal de la historicidad de la existencia humana en todas sus formas de comunidad y en sus grados históricos, se muestra ahora que una cierta actitud es, por esencia, en sí la primera, o bien que un cierto estilo normal de existencia humana (hablando con generalidad formal) señala una primera historicidad, dentro de la cual perdura formalmente como invariable el estilo normal fáctico correspondiente a cada situación de la existencia creadora de cultura, a todo ascender o descender o estancarse. Hablamos, en este respecto, de la actitud natural, primitiva, de la actitud de la vida originariamente natural, de la primera forma originariamente natural de culturas: superiores o inferiores? que evolucionan libremente o que se estancan. Todas las otras actitudes son, por consiguiente, referidas como modificaciones a esta natural. Dicho mas concretamente: en una actitud natural de las agrupaciones humanas fácticas históricas deben surgir, en un momento determinado del tiempo, a partir de una situación interna y externa concreta, motivos que conducen primeramente a una transformación de los hombres y los grupos particulares dentro de ellas.

Ahora bien, ¿cómo caracterizar la actitud originaria por esencia, el modo fundamental histórico de la existencia humana? Respondemos: los hombres viven, naturalmente, por razones generativas, siempre en comunidades, en familias, tribus, naciones; éstas, a su vez, estructuradas interiormente más rica o más pobremente en asociaciones especiales. Ahora bien, la vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre

presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente. Es temático aquello a lo que uno dirige la atención. Vida atenta siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece. Todo esto se halla en el horizonte del mundo, pero son necesarios motivos especiales para que quien esté en tal horizonte mundano se reoriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente.

Mas aquí hacen falta explicaciones más detalladas. Los individuos que se reorientan, siguen teniendo también, como hombres de su comunidad universal (su nación), sus intereses naturales, cada uno los suyos propios; no pueden simplemente perderlos por ninguna reorientación, pues ello significaría, para cada uno, dejar de ser el que es, el que ha llegado a ser desde su nacimiento. En todas circunstancias, pues, la reorientación sólo puede ser transitoria; una duración habitualmente vigente para toda la vida por venir sólo puede tenerla en tanto que determinación incondicional de la voluntad de retomar, de tiempo en tiempo, pero en actos interiormente unificados, siempre la misma actitud, y mantener como vigente y realizable su nuevo tipo de intereses a través de esta continuidad que vincula intencionalmente las discreciones, y realizarla en correspondientes formaciones culturales.

Conocemos algo parecido en los oficios que aparecen ya en la vida cultural naturalmente originaria, con sus tiempos periódicos propios del oficio, que atraviesan la vida restante y su temporalidad concreta (las horas de servicio de los funcionarios, por ejemplo).

Ahora bien, son posible dos casos. Los intereses de la nueva actitud quieren servir ya sea a los intereses de la vida natural, o bien, que en lo esencial viene a ser lo mismo, a la praxis natural, y entonces la nueva actitud misma es también práctica. Esta puede asimismo tener un sentido semejante al de la actitud práctica del político quien, como funcionario público, tiene en miras el bien público, y por tanto quiere servir, con la suya, a la praxis de todos (e indirectamente también a la propia). Esto, por' cierto, pertenece aún al ámbito de la actitud natural, que es diferente, por esencia, para distintos tipos de miembros de la comunidad, distinta para «los» que dirigen la comunidad que para los «ciudadanos», unos y otros tomados, naturalmente, en un sentido extremadamente lato. Pero de todos modos, la analogía hace comprensible que la universalidad de una actitud práctica. que ahora se dirige al mundo en su totalidad, de ninguna manera deba significar

un estar-interesado ni un ocuparse en todas las particularitíades y totalidades especiales dentro del mundo, lo cual, a la verdad, sería impensable.

Frente a la actitud práctica de grado superior existe, empero, aún otra posibilidad esencial de la modificación de la actitud natural común (que conoceremos en seguida en el tipo de la actitud religioso-mítica), a saber la «actitud teórica», denominada así, en primer lugar, porque en ella surge, dentro de un desarrollo necesario, la *theoria* filosófica, la que se torna luego en finalidad propia o su propio campo de intereses. La actitud teórica, si bien también ella' es una actitud profesional, es totalmente no práctica. Se funda en una epojé deliberada de toda praxis natural y, de esté modo, también de toda praxis de grado superior que sirva a la naturalidad, dentro del margen de su propia vida profesional.

Empero, apresurémonos a decirlo, con ello no se habla aún de una «separación» definitiva entre la vida teórica y la vida práctica, o bien de un desintegrarse de la vida concreta del teórico en dos continuidades de vida inconexas, lo cual importaría, socialmente hablando, la aparición de dos esferas culturales espiritualmente inconexas. Porque es posible aún una tercera forma de la actitud universal (frente a la actitud religioso-mítica, fundada en la natural, y, por otro lado, a la actitud teórica), a saber la síntesis de los intereses de ambas partes que se efectúa en la transición de la actitud teórica a la práctica, de tal modo que la theoria que surge en unidad cerrada mediante la epojé de toda praxis (la ciencia universal), será llamada (probando su vocación en el mismo enfoque teórico) a servir de una manera nueva a la humanidad, que ante todo vive en la existencia concreta y siempre también de un modo natural. Esto sucede en la forma de una praxis nueva, la de la crítica universal de toda vida y de todos los fines vitales, de todas las formaciones culturales y sistemas de cultura ya surgidos de la vida de la humanidad, y con ello también de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la guían expresa o no expresamente; y luego, en una praxis que tiende a elevar a la humanidad mediante la razón científica universal, según normas de la verdad de todas las formas, y a transformarla en una humanidad radicalmente nueva, capacitada para una responsabilidad absoluta de sí, sobre la base de conocimientos teóricos absolutos. Mas antes de esta síntesis de la universalidad teórica y de la praxis universalmente interesada hay, evidentemente, otra síntesis de teoría y praxis, a saber, la del aprovechamiento para la praxis de la vida natural de los resultados limitados de la teoría, de ciencias especiales limitadas que renuncian a la universalidad del interés teórico en aras de la especialización. Aquí se unen, pues, en la limitación, la actitud originario-natural y la teória. Ahora bien, es necesario, para la comprensión más honda de la ciencia griego-

europea (universal mente hablando, de la filosofía) en su diferencia de principio de las «filosofías» orientales, valoradas en un mismo nivel, considerar más de cerca la actitud práctico-universal, tal como ella se creó antes de la ciencia europea por aquellas filosofías, y esclarecer su condición religioso-mítica. Es un hecho conocido, pero también una necesidad esencialmente comprensible, que a toda humanidad que vive naturalmente le son inherentes -con anterioridad a la irrupción y la repercusión de la filosofía griega y, con ello, de una concepción del mundo científica- con motivos religioso-miticos y una praxis religioso-mítica. Ahora bien, la actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad se vuelve temático y, precisamente, prácticamente temático; el mundo quiere decir aquí naturalmente el mundo concreto -tradicionalmente valedero, por consiguiente míticamente apercíbido, en la humanidad respectiva (nación, p. ej.). Aquí pertenecen, de antemano y en primer lugar, a la actitud mítico-natural no sólo los hombres y los animales y demás seres infrahumanos e infraanimales, sino también los seres suprahumanos. La mirada que los abarca como totalidad es práctica, no como si el hombre, quien, con todo, en el vivir natural, sólo está actualmente interesado en realidades particulares, pudiera llegar alguna vez al punto en que todo, súbitamente, se volviera para él, prácticamente y en su conjunto de igual importancia. Pero en tanto que el mundo entero es considerado como regido por potencias míticas, y en tanto que el destino humano depende directa o indirectamente del modo cómo éstas obran, se suscita en la praxis una concepción del mundo universal-mítica, que es entonces una concepción del mundo prácticamente interesada. Como se comprende, en esta actitud religioso-mítica aparecen los sacerdotes de un clero que administra, en forma unificada, los intereses religioso-míticos y su tradición. En ella se origina y se propaga el «saber» lingüísticamente fijado acerca de las potencias míticas (que son pensadas de un modo personal en un sentido amplísimo). Adopta, como si fuera espontáneamente, la forma de especulación mística, la que, presentándose como interpretación ingenuamente convincente transforma el propio mito. En eso, naturalmente, la mirada está permanentemente codirigida hacia el restante mundo dominado por las potencias míticas y hacia lo que le pertenece en cuanto a los seres humanos infrahumanos (los cuales, por lo demás, no estabilizados en su ser propio esencial, también están abiertos al influjo de momentos míticos), hacia las maneras cómo ellas rigen los acontecimientos de este mundo, cómo ellas mismas deben asociarse en un uniforme orden de poder supremo, cómo ellas intervienen, en funciones y funcionarios particulares, creando, ejecutando, imponiendo el destino.

Mas todo este saber especulativo tiene el fin de servir al hombre, en sus fines humanos, para que pueda organizar su vida mundana del modo más feliz posible, para que pueda

preservarla de enfermedades, de cualquier fatalidad, de la miseria y de la muerte. Se comprende que en esta concepción y conocimiento mítico-práctico del mundo pueden surgir también diversos conocimientos acerca del mundo real, que luego resultan aprovechados en conocimientos empírico-científicos. Mas en su nexo de sentido propio ellos son y permanecen como 110-ciones mítico-prácticas, y es erróneo, y se desvirtúa su sentido, cuando uno, educado en los modos de pensar científicos, creados por Grecia y modernamente perfeccionados, habla ya de filosofía y ciencia (astronomía, matemática) india y china, y cuando, por consiguiente, se interpreta a la India, Babilonia, China con el mismo criterio que a Europa.

Ahora bien, con la actitud universal, pero mítico-práctica, contrasta agudamente la actitud «teórica» no práctica en todo sentido dado hasta ahora, la del Qaumazein, al que los grandes maestros del primer período culminante de la filosofía griega, Platón y Aristóteles, atribuyen el origen de la filosofía. Se apodera del hombre la pasión por una concepción del mundo y un conocimiento del mundo que se aparta de todos los intereses prácticos y que, en la esfera cerrada de sus actividades cognoscitivas y de las horas a ellas consagradas, no desarrolla ni aspira sino a la *theoría* pura. En otras palabras: el hombre se convierte en espectador desinteresado, contemplador del mundo, se convierte en filósofo; o, mejor dicho, su vida adquiere de allí en adelante predisposición para las motivaciones sólo posibles en esta actitud para fines de pensar y métodos nuevos, dentro de los cuales, nace la filosofía y él mismo se convierte en filósofo.

Naturalmente, el surgimiento de la actitud teórica tiene, como todo lo surgido históricamente, su motivación fáctica en la conexión concreta del acontecer histórico. Es preciso, pues, en este respecto, esclarecer cómo de la índole y del horizonte de vida de la humanidad griega en el siglo VII, en su relación con las grandes y ya altamente cultivadas naciones de su mundo circundante, pudo aparecer aquel qaumazein, y de qué modo pudo volverse un hábito primeramente en los individuos. No nos detendremos en los pormenores; es más importante para nosotros comprender la vía de motivación, la de la adopción del criterio y creación del sentido que conduce, desde el mero cambio de orientación, o bien del mero qaumazein, a la theoría, *un hecho histórico que, por cierto, debe tener su razón esencial. Es preciso esclarecer el cambio a partir de la* theoría *originaria, a partir de la cosmovisión (conocimiento del mundo por la pura visión universal) totalmente «desinteresada » (que ocurre en la epojé de todo interés práctico) a la* theoría *de la verdadera ciencia, vinculadas ambas por la contrastación de dóza y epsthmh. El*

interes teórico incipiente como aquel qaumazein es, evídentemente una variación de la curiosidad que tiene su estado originario en la vida natural, como irrupción en la marcha de la "vida seria", como repercusión de los originariamente desarrollados intereses vitales o como mirada en derredor juguetona, cuando han sido satisfechas las necesidades de la vida directamente operantes, o transcurridas las horas de trabajo. La curiosidad (aquí no como "vicio" habitual) es también una variación, un interés que se ha desprendido de los intereses vitales, que los ha abandonado.

Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad dé las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante p1~pI(), considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real, y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por tina verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en si. Es propio, pues, de la actitud teórica del filósofo la decisión constante y predeterminada de consagrar toda su vida futura, en el sentido de una vida en lo universal, a la tarea de la theoría, de construir in ínfínítum conocimiento teórico sobre conocimiento teórico.

De este modo surge en personalidades aisladas, como Thales, etc., una nueva humanidad; hombres que crean profesionalmente la vida filosófica, la filosofía como una nueva forma cultural. Como se comprende, surge en seguida una nueva relación de convivencia comunitaria correspondiente. Estas formaciones ideales de la theoría son revividas y readoptadas de inmediato en el repensar y recrear. Conducen de inmediato a la labor conjunta, a la colaboración mutua a través de la crítica. También los que están fuera, los no filósofos, se vuelven atentos a esta insólita labor. Si a su vez la comprenden, se convierten también ellos en filósofos, o bien, si están demasiado absorbidos por su profesión, se suman a los que aprenden. Así la filosofía se propaga de doble manera, como la comunidad profesional de los filósofos que va ensanchándose y como un movimiento comunitario de la educación que igualmente se va ensanchando. Mas aquí se halla también el origen de la posterior y fatal escisión interior de la unidad del pueblo entre gente cultivada e inculta. Pero evidentemente esta tendencia de propagación no tiene sus límites en la nación patria. A diferencia de todas las otras obras culturales, ella no es un movimiento de intereses atado al suelo de la tradición nacional. También los extranjeros se inician en el saber y vienen a tomar parte, en general, en la poderosa

transformación cultural que irradia de la filosofía. Mas precisamente esto es lo que hay que caracterizar mejor aún.

La filosofía que se va propagando en las formas de la investigación y de la acción educativa, ejerce un doble efecto espiritual. Por un lado es lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar universalidad de la postura crítica, la decisión de no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición, sino de preguntar en seguida, respecto de todo 10 tradicionalmente admitido en el universo, por su verdad en sí, por una idealidad. Pero esto no es solamente una nueva postura de conocimiento. En virtud de la exigencia de someter la empirie entera a normas ideales, a las de la verdad incondicional, aparece dé inmediato un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana, por tanto de toda la vida cultural; ésta ya no debe regirse por la ingenua empirie cotidiana y la tradición, sino por la verdad objetiva. Así la verdad ideal se convierte en un valor absoluto que trae consigo, en el movimiento de la formación cultural y su constante repercusión en la educación de los niños, una praxis universalmente transformada. Si consideramos con más detenimiento la índole de esta transformación, comprenderemos inmediatamente lo que es inevitable: Si la idea general de la verdad en sí se convierte en la norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades de situación reales y supuestas, ello alcanza también a todas las normas tradicionales, las del derecho, de la belleza, de la finalidad, de los valores dominantes de personas, valores de caracteres personales, etc.

Surge, así, una humanidad peculiar y una profesión peculiar de vida correlativa con la creación de una nueva cultura. El conocimiento filosófico del mundo origina no sólo estos peculiares resultados, sino un comportamiento humano que repercute de inmediato en todo el resto de la vida práctica, con todas sus exigencias y sus fines, los fines de la tradición histórica en los cuales uno se educa y que son las que a partir de allí rigen. Se forma una comunidad nueva y ferviente, podríamos decir una comunidad de intereses puramente idea les, entre los hombres que viven para la filosofía, unidos en la dedicación a las ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son idénticamente patrimonio de todos. Necesariamente se configura un obrar comunitario de índole particular, el del trabajar los unos con los otros y los unos para los otros, de ejercer una crítica constructiva en beneficio mutuo, de la que emerge, como bien común, la pura e incondicional vigencia de la verdad. A ello se agrega ahora la tendencia necesaria de la transmisión de este tipo de interés mediante el hacer comprender aquello que allí se quiere y se obtiene; una tendencia,

pues, de incorporar nuevas personas, todavía ajenas a la filosofía, a la comunidad de los que filosofan. Esto ocurre primeramente dentro de la nación propia. La propagación no puede tener éxito si se limita a la investigación científica profesional, su éxito se debe más bien a su extensión mucho más allá de la esfera profesional, como movimiento cultural.

¿Qué ocurre sí este movimiento cultural se extiende a círculos del pueblo cada vez más amplios y, naturalmente, a los superiores, dominantes, menos absorbidos por la preocupación de la vid a? Resulta evidente que esto no conduce sólo a una transformación homogénea dentro del cuadro normal de la vida público-nacional, apacible, sino tiene probabilidad de originar grandes divisiones interiores, que llevan a esta vida y la totalidad de la cultura nacional a un estado subversivo. Se combatirán entre silos conservadores satisfechos con la tradición y el círculo de los filósofos, y la pugna tendrá lugar seguramente en la esfera del poder político. Ya en los albores de la filosofía comienza la persecución. Los hombres que viven por aquellas ideas son proscriptos. Y no obstante, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos.

Además, también hay que tener en cuenta aquí que la filosofía, surgida de una actitud crítica universal contra todo lo tradicionalmente preestablecido, no se detiene, en su propagación, en las barreras nacionales. Sólo ha de existir la aptitud para una universal actitud crítica, la cual, por cierto, tiene también sus supuestos en cierta altura de la cultura precientífica. De este modo, la subversión de la cultura nacional puede extenderse, al principio como ciencia universal en vías de progreso que se va convirtiendo en un bien común para las naciones primero extrañas las unas a las otras, y la unidad de una comunidad científica y cultural vincula a la mayoría de las naciones.

Aún debemos agregar algo importante, concerniente a la actitud de la filosofía con respecto a las tradiciones. Pues hay que considerar aquí dos posibilidades: o bien lo tradicionalmente válido se desecha por completo, o su contenido se retoma a un nivel filosófico y, de este modo, es reformado también dentro del espíritu de idealidad de la filosofía. Un caso notable es el de la religión. Quisiera dejar de lado las «religiones politeístas». Los dioses en plural, las potencias míticas de toda índole, son objetos del mundo circundante de la misma realidad que el animal o el hombre. En la noción de Dios es esencial el singular. Mas visto desde el lado humano, le es inherente que su vigencia de ser y de valor es experimentada por el hombre como supeditación interior absoluta. Aquí ocurre ahora la fácil confusión de esta absolutez con la de la idealidad filosófica. En el proceso de

idealización general que procede de la filosofía, Dios, por así decirlo, se logifica e incluso se convierte en portador del logos absoluto. Estoy inclinado a ver, por lo demás, lo lógico ya en el hecho de que la religión se apoya teológicamente en la evidencia de la fe, como una manera peculiar y profundísima de la fundamentación del verdadero ser. Los dioses nacionales están ahí, en cambio, sin ser cuestionados, como hechos reales del mundo circundante. Antes de la filosofía no se formulan preguntas gnoseológico-criticas, ni problemas de evidencia.

Ahora ya tenemos delineada en lo esencial, aunque algo esquemáticamente, la motivación histórica que hace comprensible cómo, a partir de unos pocos hombres aislados en Grecia, pudo desarrollarse una transformación de la existencia humana y de toda su vida cultural, primero en su propia nación y en las vecinas más próximas. Mas ahora también se ve que pudo surgir, desde aquí, una supranacionalidad de índole totalmente nueva. Me refiero, naturalmente, a la estructura espiritual de Europa. Ahora ya no es una yuxtaposición de distintas naciones que sólo influyen las unas sobre las otras por las luchas que suscitan el comercio y el poder, sino que un nuevo espíritu de libre crítica y de normas encauzadas hacia tareas infinitas, provenientes de la filosofía y sus ciencias especiales, gobierna a la humildad, creando ideales nuevos e infinitos. Los hay para los hombres individuales dentro de sus naciones, y también para las mismas naciones. Al fin existen también ideales infinitos para la síntesis cada vez mas vasta de las naciones, en que cada una de ellas, por tender precisamente en el espíritu de la infinitud a su propia tarea ideal, brinda lo mejor de si a las naciones con ella unidas. En este brindar y recibir se eleva la totalidad supranacional con toda su jerarquía de estructuras sociales, dominada por el espíritu de una tarea superabundante articulada en infinitud múltiple, y permaneciendo sin embargo única. En esta sociedad total, dirigida por el ideal, la propia filosofía conserva su función conductora y su peculiar tarea infinita; la función de reflexión teórica, libre y universal, que abarca también todos los ideales y el ideal total: por tanto, el sistema de todas las normas. La filosofía tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función como rectora sobre toda la humanidad.

II

Mas ahora debemos prestar atención a los malentendidos y escrúpulos seguramente muy apremiantes que, según mi opinión, derivan su fuerza sugestiva de los prejuicios de moda y de sus fraseologías.

Lo que aquí ha sido expuesto, ¿no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo muy poco oportuna del racionalismo, de la rebuscada ilustración, del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la huera manía cultural, del esnobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? ¿Quién tomará aún en serio hoy en día tales pensamientos?

Esta objeción por cierto está relativamente justificada para el estado de evolución europeo del siglo xvii hasta fines del siglo xix. Pero no alcanza al sentido propio de mi exposición. Me parece que yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras.

También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna. La racionalidad, ciertamente, en aquel sentido elevado y auténtico (y sólo de éste hablamos), en el sentido originario que le dieron los griegos y que se convirtió en el ideal del período clásico de la filosofía griega, necesitaba todavía de muchas reflexiones esclarecedoras, pero es ella la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez. Por otra parte, admitimos gustosamente (y el idealismo alemán ya hace mucho nos ha precedido en esta idea) que la forma evolutiva que tomó la *ratio* como racíonalismo del período de la ilustración, había sido una aberración, si bien, de todos modos, una aberración explicable.

La razón es un título vasto. El hombre según la buena y vieja definición, es el ser viviente racional, y en este sentido amplio también el negro papúa es hombre y no animal. También él tiene sus fines y procede reflexivamente, sopesando las 1,0-sibilidades prácticas. Las obras y los métodos, a medida que surgen, van formando la tradición, y, pueden siempre ser comprendidos de nuevo en su racionalidad. Pero así como el hombre e incluso el negro papúa representan un nuevo escalón zoológico frente al animal, así la razón filosófica representa un nuevo escalón en la humanidad y en su razón. Mas el escalón de la existencia humana V de las normas ideales para tareas infinitas, el escalón de la existencia sub specíe aeterní, sólo es posible en la universalidad absoluta, precisamente en la universalidad comprendida, desde el principio, en la idea de la filosofía. La filosofía

universal con todas las ciencias particulares constituye por cierto un aspecto parcial de la cultura europea. Pero se halla en el sentido de toda mi exposición que esta parte desempeña, por decirlo así, el papel de cerebro de cuyo funcionamiento normal depende la verdadera salud espiritual de Europa. Lo humano de la humanidad superior o la razón exige, pues, una filosofía auténtica.

Mas es aquí donde reside ahora el peligro. Al decir filosofía, debemos tal vez distinguir entre la filosofía como hecho histórico de una respectiva época, y la filosofía como idea de una tarea infinita. La filosofía en cada caso históricamente real es el intento en mayor o menor medida logrado de realizar la idea conductora de la infinitud y, con ello, del conjunto total de las verdades. Los ideales prácticos, intuidos como polos eternos, de los cuales no puede apartarse uno en toda su vida sin arrepentimiento, sin tornarse infiel a sí mismo y, con eso, infeliz, no son, de ninguna manera, ya en la mera intuición claros y precisos, sino que se anticipan en una generalidad ambigua. Su determinación sólo emerge en el obrar concreto y en el éxito por lo menos relativo del proceder. Es entonces cuando corren el constante peligro de ser traicionados por interpretaciones unilaterales que satisfacen prematuramente; pero la sanción viene en forma de contradicciones subsiguientes. De ahí el contraste entre las grandes pretensiones de los sistemas filosóficos que, sin embargo, son incompatibles entre sí. A lo cual se agrega la necesidad peio también la peligrosidad de la especialización.

Así, por cierto, puede una racionalidad unilateral llegar a ser un mal. Esto puede también expresarse así: pertenece a la esencia de la razón que los filósofos sólo pueden comprender y elaborar su tarea infinita primeramente en una absolutamente inevitable unilateralidad. No hay en esto, en principio, ninguna absurdidad, ningún error; sino, como ya se ha dicho, que el camino que para ellos es directo y necesario, sólo les permite abarcar una faz de la tarea, sin echar de ver; al principio, de la tarea infinita en su conjunto, la de conocer teóricamente la totalidad de lo que es, tiene aún otras faces. Si la deficiencia se anuncia en oscuridades y contradicciones, esto da motivo a un comienzo de reflexión universal. Por consiguiente, el filósofo siempre debe tratar de adueñarse del sentido verdadero y pleno de la filosofía, de la totalidad de sus horizontes de infinitud. Ninguna línea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada. Sólo en esta conciencia suprema de sí, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofía cumplir su función de afianzarse a si misma y, con ello, a la auténtica humanidad. Pero que esto sea así, pertenece también a la esfera del

conocimiento filosófico en el grado de suprema reflexión sobre sí mismo. Solamente en virtud de esta constante reflexividad constituye la filosofía un conocimiento universal.

He dicho que el camino de la filosofía pasa por la ingenuidad. Este es el momento para criticar el tan altamente celebrado irracionalismo, y al mismo tiempo denunciar la ingenuidad de aquel racionalismo que es tomado por la racionalidad filosófica genuina, pero que, en rigor, caracteriza la filosofía de toda la Edad Moderna a partir del Renacimiento y que se toma por el racionalismo verdadero, por tanto universal. Esta ingenuidad, inevitable al comienzo, involucra a todas las ciencias, y en los comienzos «las» ciencias que ya en la Antigüedad llegaron a desarrollarse. Dicho más exactamente: la denominación más general que conviene a esta ingenuidad es el «objetivismo», que se configura en los diferentes tipos del naturalismo, de la naturalización del espíritu. Filosofías antiguas y modernas eran y siguen siendo ingenuamente objetivistas. Mas con justicia debe añadirse que el idealismo alemán, procedente de Kant, ya se había esforzado apasionadamente por superar la ingenuidad que ya se había tornado muy sensible, sin que pudiera alcanzar realmente el grado de la reflexividad superior que hubiera sido decisivo para la nueva forma de la filosofía y de la humanidad europea.

Sólo puedo aportar algunas indicaciones toscas sobre lo dicho. El hombre natural (digamos el del período prefilosófico) está vuelto hacia el mundo en todo sus actos y preocupaciones. Su esfera de vida y de actuación es el mundo circundante, que se extiende espacio-temporalmente alrededor de él, donde él mismo se incluye. Esto subsiste en la actitud teórica que, en un primer momento, no puede ser sino la del espectador desinteresado en relación al mundo que, con ello, se despoja de sus mitos. La filosofía ve en el mundo el universo de lo existente, y el mundo se convierte en el mundo objetivo frente a las representaciones de mundo, que cambian según la nacionalidad y los sujetos individuales; la verdad se convierte, pues, en verdad objetiva. Así comienza la filosofía como cosmología, dirigida primeramente, como es obvio, en su interés teórico, a la naturaleza corpórea, porque precisamente todo lo dado espacio-temporalmente tiene de todos modos, por lo menos en su base, la fórmula existencial de lo corpóreo. Hombres y animales no son solamente cuerpos, pero en la orientación de la mirada hacia el mundo circundante ellos aparecen como algo existente de un modo corpóreo, por consiguiente, como realidades dispuestas en la espacio temporalidad universal. Así todos los sucesos psíquicos, los de cada yo, como el experimentar, pensar, querer, tienen cierta objetividad. La vida comunitaria, la de las familias, pueblos, etc., parece entonces disolverse en la

de los individuos particulares, considerados como objetos psicofísicos; la vinculación espiritual por medio de una causalidad psicofísica prescinde de una continuidad puramente espiritual, en todas partes impera la naturaleza física.

El curso histórico del desarrollo está delineado con precisión por esta actitud hacia el mundo circundante. Ya la mirada más fugaz a los cuerpos existentes en el mundo circundante muestra que la naturaleza es un todo homogéneo que une todas las cosas, un mundo para sí, digamos, abarcado por la espacio-temporalidad homogénea, dividido en objetos particulares, todos iguales entre Sí como res extensae y que se determinan los unos a los otros causalmente. Muy pronto se da el primer paso hacia un descubrimiento importantísimo: es la superación de la finitud de la naturaleza ya pensada como un en-sí objetivo, una finitud a pesar de la infinitud abierta. Se descubre la infinitud, primero en forma de la idealización de las magnitudes, de las medidas, de los números, de las figuras, de las rectas, polos, superficies, etc. La naturaleza, el espacio, el tiempo se tornan extendibles idealiter a lo infinito y divisibles idealíter a lo infinito. De la agrimensura nace la geometría, del arte de los números la aritmética, de la mecánica cotidiana la mecánica matemática, etc. Ahora la naturaleza y el mundo intuidos se transforman, sin que se haga de ello expresamente una hipótesis, en un mundo matemático, el mundo de las ciencias de la naturaleza matemáticas. La Antigüedad abrió la marcha, y con su matemática se efectuó al mismo tiempo el primer descubrimiento de ideales infinitos y de tareas infinitas. Esto se convierte, para todos los tiempos posteriores, en el norte de las ciencias.

¿Cómo repercutió entonces el éxito embriagador de este descubrimiento de la infinitud física en la dominación científica de la esfera del espíritu? En la actitud vuelta hacia el mundo circundante, la actitud constantemente objetivista, todo lo espiritual apareció como algo sobrepuesto a la corporeidad física. Era muy fácil así una transposición de la manera de pensar científico-natural. Por ello encontramos ya en los comienzos el materialismo y el determinismo de Demócrito. Pero los espíritus más grandes retrocedían sin embargo ante tales doctrinas, así como ante toda psicofísica de estilo más moderno. Desde Sócrates, la reflexión toma por tema al hombre en su humanidad específica, como persona, el hombre en la vida espiritual comunitaria. El hombre está siempre situado en el mundo objetivo, pero éste ya se convierte en el gran tema para Platón y Aristóteles. Aquí surge una singular división, lo humano pertenece al universo de los hechos objetivos, pero como personas, como yoes, los hombres se proponen fines, objetivos, reciben

normas de la tradición, normas de la verdad: normas eternas. Aunque la evolución decayó en la Antigüedad, no estaba sin embargo perdida. Demos el salto a la llamada Edad Moderna. Con un ardiente entusiasmo es acogida la tarea infinita de un conocimiento matemático de la naturaleza y, en general, de un conocimiento del mundo. Los progresos enormes en el conocimiento de la naturaleza deben ahora ser extendidos también al conocimiento del espíritu. En la naturaleza la razón ha demostrado su poder. «Así como el sol es un único sol que ilumina y calienta todas las cosas, así también la razón es la única razón» (Descartes). El método científico-natural tiene que descubrir también los secretos del espíritu. El espíritu es real, se halla objetivamente en el mundo y como tal fundado en lo corpóreo. Por consiguiente, la comprensión de mundo adopta inmediatamente y en todos los dominios la forma de un dualismo, más exactamente de un dualismo psicofísico. La misma causalidad, sólo escindida en dos, abarca el mundo único; el sentido de explicación racional es el mismo en todas partes, pero sin embargo tal que toda explicación del espíritu, si pretende ser única y, de este modo, tener un alcance universal filosófico, ha de conducir a lo físico. No puede haber una investigación explicativa del espíritu pura y cerrada en sí, una psicología o teoría del espíritu vuelta puramente hacia lo interior, que vaya directamente desde el yo, desde lo psíquico inmediatamente vivido, a la psique ajena; debe tomar el camino exterior, el camino de la física y la química. Todos los discursos en boga sobre el espíritu colectivo, la voluntad del pueblo, los fines ideales políticos de las naciones, etc., no son más que romanticismo y mitología, originados en una transposición analógica de conceptos que sólo poseen sentido propio en la esfera personal del individuo. El ser espiritual es fragmentario. Podemos responder ahora a la pregunta por la fuente de todas las tribulaciones: este objetivismo o esta concepción del mundo psicofísica es, a pesar de su aparente evidencia, una unilateralidad ingenua de la que no se tenía conciencia. La realidad del espíritu como presunto anexo real de los cuerpos, su presunto ser espacio-temporal dentro de la naturaleza, es un contrasentido.

Mas aquí es preciso, para nuestro problema de la crisis, mostrar cómo es posible que la “Edad Moderna», tan orgullosa durante siglos de sus éxitos teóricos y prácticos, haya caído finalmente ella misma en una creciente insatisfacción, y que aún debe experimentar su situación como situación de pcnuria. En todas las ciencias se insinúa esta penuria, en último análisis como penuria del método. Pero nuestra penuria europea, si bien no comprendida, concierne a muchos.

Se trata íntegramente de problemas que proceden de la ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva. Al que ha sido formado en la ciencia natural le parece evidente que todo lo meramente subjetivo debe ser eliminado, y que el método científico-natural determina en términos objetivos lo que halla su figuración en los modos de representación subjetivos. Así pues busca también para lo psíquico lo objetivamente verdadero. Al mismo tiempo se supone, con ello, que lo subjetivo eliminado por lo físico ha de ser investigado precisamente como algo psíquico por la psicología, y naturalmente por tina psicología psicofísica. Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento.

Ahora bien, ¿dónde se somete a la crítica y al esclarecimiento la enorme adquisición metodológica que lleva desde el mundo circundante intuido a las idealizaciones de la matemática y a la interpretación del mundo circundante como ser objetivo? La revolución de Einstein concierne a las fórmulas en las cuales es tratada la *physís* idealizada e ingenuamente objetivada. Pero cómo las fórmulas en general, cómo la objetivación matemática en general, cobra sentido sobre el fondo de la vida y del mundo circundante intuido, de ello nada se nos dice, y así Einstein no reforma ni el espacio ni el tiempo en los cuales se desarrolla nuestra vida real concreta.

La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es de todo punto relativa. Presupone ya una disposición fundamental previa que en sí misma carece por completo de una racionalidad efectiva. Al haberse olvidado, en la temática científica, del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias.)

Es cierto que desde Kant poseemos una teoría del conocimiento propia, y por otra parte existe tina psicología que quiere ser, con sus pretensiones a una exactitud científico-natural, la ciencia fundamental general del espíritu. Pero nuestra esperanza de una genuina racionalidad, esto es, de un conocimiento genuino, es defraudada aquí como por doquier. Los psicólogos ni se dan cuenta que tampoco ellos se ven a sí mismos, en su planteo, como' hombres de ciencia creadores, ni ven su mundo circundante vital concreto. No advierten que de antemano se presuponen a si mismos necesariamente como seres humanos que viven en la comunidad de su mundo circundante y de su época histórica, incluida también su voluntad de alcanzar la verdad en sí, válida para todo el mundo. En razón de su objetivismo, la psicología no puede de ninguna manera convertir en tema de reflexión, con su sentido peculiar y esencial, el alma, esto es, el yo que obra y padece. Ella podrá objetivar y tratar inductivamente la vivencia valorante, la vivencia volitiva, repartidas en la vida corporal, pero ¿será capaz de hacer lo propio con respecto de los fines, los valores, las normas?; ¿puede ella convertir en tema de reflexión la razón misma, digamos como «disposición»? Se pasa completamente por alto que el objetivismo, en su carácter de creación auténtica del investigador en búsqueda de normas verdaderas, presupone ya estas normas, que este objetivismo, por tanto, no quiere ser derivado de hechos, porque los hechos ya son pensados ahí como verdades y no como ficciones. Por cierto que se advierten luego las dificultades aquí presentes; así comienza la polémica en torno al psicologismo Pero con el rechazo de una fundamentación psicológica de las normas, sobre todo de las normas que presiden la verdad en sí, no se ha ganado nada. Cada vez se hace más palpable, en general, la necesidad de reformar toda la psicología moderna, pero todavía no se comprende que ella ha fracasado por su objetivismo, que ella no llega, en absoluto, a la peculiar esencia del espíritu, que es un contrasentido su aislamiento del alma concebida objetivamente, y su interpretación psicofísica del ser-en-comunidad. Es cierto que el trabajo de la psicología moderna no ha sido inútil; ha elaborado muchas reglas empíricas que poseen también un valor práctico. Pero ella tiene tan poco de auténtica psicología como la estadística moral, con sus conocimientos no menos valiosos, tiene de ciencia moral.

Mas por todas partes se anuncia en nuestro tiempo la candente necesidad de una comprensión del espíritu, y se ha hecho casi insoportable la confusión que afecta las relaciones de método y dé contenido entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Dilthey, uno de los más grandes hombres de la ciencia del espíritu, ha dedicado

toda la energía de su vida al esclarecimiento de las relaciones entre la naturaleza y el espíritu, al esclarecimiento de la contribución de la psicología psicofísica, la cual, como él creyó, debía ser completada por una psicología nueva, descriptiva, analítica. los esfuerzos de Windelband y Rickert desgraciadamente no han aportado la claridad esperada. También ellos, como todos, permanecen ligados al objetivismo; y tanto más los nuevos psicólogos reformadores, que creen que toda la culpa se reduce al prejuicio del atomismo largo tiempo reinante, y que se ha inaugurado una nueva época con la psicología de la totalidad. Pero la situación no podrá de ningún modo mejorar mientras no se ponga en evidencia la ingenuidad del objetivismo, surgido de una actitud natural con respecto al mundo circundante, y que no se haya abierto paso la comprensión de que es un contrasentido la concepción dualista del mundo, en la cual naturaleza y espíritu aparecen como realidades de sentido homogéneo, si bien causalmente construidos el uno sobre la otra. Estimo con toda seriedad que una ciencia objetiva acerca del espíritu, una teoría objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales una existencia dentro de las formas espacio-temporales, no la ha habido nunca ni nunca la habrá.

El espíritu, y más aún, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y, para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esta autonomía, y sólo en ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadera y radicalmeute científico. Mas por lo que hace a la naturaleza, en cuanto a su verdad científico-natural, ella sólo posee una autonomía aparente, y sólo aparentemente ofrece un conocimiento racional de sí en las ciencias de. la naturaleza. Pues la naturaleza verdadera en su sentido científico-natural, es obra del espíritu que la explora, y presupone, por consiguiente, la ciencia acerca del espíritu. El espíritu es, por esencia, apto para ejercer el conocimiento de sí mismo, y como espíritu científico es apto para ejercer el conocimiento científico de sí, y esto reiteradamente. Sólo en el conocimiento puro científico-espiritual no le alcanza al hombre de ciencia la objeción de que se encubre a sí mismo en su saber. Por consiguiente, es erróneo, de parte de las ciencias del espíritu, luchar con las ciencias de la naturaleza por una igualdad de derechos. Tan pronto como aquéllas reconocen a las últimas una objetividad que se basta a sí misma, sucumben ellas mismas al objetivismo. Pero tal como están conformadas actualmente en sus múltiples disciplinas, las ciencias del espíritu carecen de la racionalidad última, auténtica, posibilitada por una cosmovisión espiritual. Precisamente esta falta por todas partes de una genuina racionalidad es la fuente ya insoportable de la oscuridad del hombre sobre su propia existencia y sus tareas infinitas. Estas se hallan inseparablemente unidas en una tarea única: Sólo cuando el espíritu

retorna de la ingenua orientación hacia lo exterior a si mismo, y permanece consigo mismo y puramente consigo mismo, puede él bastarse a sí.

Mas ¿cómo se llegó a un comienzo de tal reflexión sobre sí? Tal comienzo no era posible mientras el sensualismo, o mejor dicho el psicologismo de los datos, la psicología de la tabula rasa, dominó el campo. Sólo cuando Brentano exigió una psicología como ciencia de las vivencias intencionales habíase dado un paso que podía llevar más adelante, si bien Brentano mismo todavía no llegó a superar el objetivismo, ni el naturalismo psicológico. El desarrollo de un método real para comprender en su intencionalidad la esencia fundamental del espíritu, y para construir, a partir de ahí, una teoría analítica del espíritu que se desenvuelve hasta el infinito de modo coherente, condujo a la fenomenología transcendental. Ella supera al objetivismo naturalista y a todo objetivismo en general de la única manera posible, esto es, partiendo el filósofo de su yo, más precisamente, considerándose puramente como el ejecutor de todos los actos dotados de validez y convirtiéndose en espectador puramente teórico de los mismos. En esta actitud se consigue construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en el modo de una consecuente comprensión de sí mismo y comprensión del mundo como obra del espíritu. Allí el espíritu no es espíritu en la naturaleza o al lado de ella, sino ésta misma entra en la esfera del espíritu. El yo entonces ya no es una cosa aislada al lado de otras cosas similares dentro de un mundo dado de antemano; la exterioridad y la yuxtaposición de los yoes personales desaparecen dando lugar a una relación íntima entre los seres que son el uno con el otro y el uno para el otro.

Pero sobre este punto no es posible extenderse aquí; ninguna conferencia podría agotarlo. Mas espero haber mostrado que aquí no se trata de restaurar el antiguo racionalismo, que era un naturalismo absurdo e incapaz de comprender, en suma, los problemas del espíritu que nos tocan más de cerca. La *ratio* de que ahora se trata no es sino la comprensión realmente universal y realmente radical de sí del espíritu, en la forma de una ciencia universal responsable, en la cual se instaura un modo completamente nuevo de cientificidad, en el que hallan su lugar todas las cuestiones concebibles, las cuestiones del ser y las cuestiones de la norma, así como las cuestiones de lo que se designa como existencia. Es mi convicción que la fenomenología intencional ha convertido por vez primera el espíritu como espíritu en campo de experiencia y ciencia sistemáticas, determinando así la reorientación total de la tarea del conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto abarca todo lo existente en una historicidad absoluta, dentro de la cual se sitúa la naturaleza como

obra del espíritu. Sólo la fenomenología intencional, y precisamente la transcendental, ha aportado claridad gracias a su punto de partida y a sus métodos. Sólo ella permite comprender, y por las más profundas razones, lo que es el objetivismo naturalista, y, en particular, que a la psicología, debido a su naturalismo, tenía que escapársele en suma el problema radical y específico de la vida espiritual que es su actividad creadora.

III

Sinteticemos la idea fundamental de nuestra exposición: La «crisis de la existencia europea», tan discutida actualmente y que se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida, no es un destino oscuro, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta comprensible y penetrable a la mirada sobre el fondo de la teleología de la historia europea que la filosofía es capaz de poner al descubierto. Pero esta comprensión depende de que previamente se aprehenda el fenómeno de «Europa» en su núcleo esencial. Para poder entender la anormalidad de la «crisis), actual, debimos poner de relieve el concepto de Europa como la teleología histórica de fines de razón infinitos; debimos mostrar cómo nació el «mundo» europeo de ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La «crisis» entonces pudo esclarecerse como el fracaso aparente del racionalismo. La razón del fracaso de una cultura racional no se haría, empero -como ya se ha dicho-, en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su «enajenamiento», en su absorción dentro del «naturalismo» y el «objetivismo».

La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como «buenos europeos» con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal.

Lectura complementaria Nº 2

CONOCIMIENTO E INTERÉS

(Traducción de Guillermo Hoyos V.)

Tomada de: Ideas y valores (42-45) 73-75; págs. 61-76.

I

En el semestre de verano de 1802 dicta Schelling sus clases sobre el «Método de los estudios académicos». Allí renueva enfáticamente, en el lenguaje del idealismo alemán, el concepto de teoría que ha determinado la tradición filosófica desde sus comienzos. *"El temor a la especulación, el afán no fundamentado de pasar inmediatamente de lo teórico a lo meramente práctico, causa necesariamente en el obrar la misma superficialidad que en el saber. El estudio de una filosofía estrictamente teórica es lo que más inmediatamente nos familiariza con las idea:, y sólo las ideas pueden dar relevancia y significado ético a La acción»*[1]*. Una verdadera orientación para el obrar sólo puede ser dada por un conocimiento que se haya liberado de los meros intereses y se haya dirigido a las ideas, es decir, por un conocimiento que haya adoptado una actitud teórica.*

La palabra teoría tiene origenes religiosos: «Theoros» se llama el representante que enviaban las ciudades griegas a los festivales públicos[2]. En la «Theoria», es decir, contemplando se abre él sí suceso sacral. En el vocabulario filosófico se trastada la «Theoria» a la visión del «Kosmos». Como contemplación del kosmos, presupone ya la teoría le delimitanción entre ser y tiempo, delimitación que con el fragmento de Parménides, fundamenta La ontología y que vuelve a aparecer en el "Timaios" de Platón: esta delimitación

[1] *Schellings Werke*, ed. Schröter, Bd. III, S. 299.

[2] Bruno Snell, *Theorie und Praxis*, in: *Die Entetdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, S. 401 ff.; Georg Picht, Der Sinn der Unterscheidung von *Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie*, in: *Evangelische Ethik*, 8, Jg. 1964, S. 321 ff

significa el asignar un ser purificado de lo variable e incierto al “Logos”, dejando el reino de lo pasajero a la «Doxa».

Si el filósofo contempla pues el orden inmortal, no puede sino asemejarse él mismo a la medida del kosmos, e imitar en sí mismo dicho orden. Las proporciones que el filósofo contemple, tanto en los movimientos de la naturaleza como en la continuidad armónica de la música, las manifiesta en sí mismo; el filósofo se forma mediante la “Mimesis”. La teoría llega a la praxis vital pasando pues por un momento en que el alma se asemeja al movimiento ordenado del kosmos. La teoría imprime a la vida su forma, se refleja en el comportamiento del que se somete a su disciplina y esto es «Ethos».

Este concepto de teoría y de una vida en la teoría es el que ha determinado la filosofía desde sus comienzos. Max Horkheimer ha dedicado una de sus mejores investigaciones a la diferencia entre teoría en el sentido de esta tradición y teoría en el sentido de crítica[3]. Hoy después de casi una generación, quiero retornar este mismo tema [4].

Comienzo por referirme a un estudio de Husserl, que apareció más o menos por el mismo tiempo del de Horkheimer[5]. Husserl se dejaba guiar entonces por el concepto de teoría, al cual Horkheimer oponía un concepto critico de teoría. Husserl no habla de crisis en las ciencias, sino de crisis de la ciencia, en cuanto tal, ya que «en nuestra existencia en crisis este tipo de ciencia no tiene nada que decirnos». Sin caer en la cuenta, como casi todos los filósofos anteriores, toma Husserl como criterio para su crítica, una idea de conocimiento, que conserva la tradición platónica del vínculo entre teoría y praxis vital. La cultura científica se produce al fin y al cabo, no por el contenido informativo de las teorías, sino por la formación de un hábito reflexivo y clarividente en los teóricos. El avance del espíritu europeo parecía tender al logro de una tal cultura científica. Pero Husserl. ve que esta tendencia histórica está en peligro después de 1933. Está convencido que el peligro no amenaza propiamente desde fuera sino desde dentro. Encuentra la causa de la crisis en que las disciplinas más avanzadas, sobre todo la física, han dejado de ser lo que en realidad debería llamarse teoría.

---

[3] *Teoría tradicional y teoría crítica, en: M. Horkheimer, Teoría Crítica, Buenos Aires 1974. págs. 223 ss.*

[4] Mi clase inaugural en la Universidad de Frankfurt el 28-6-65 se basó en texto. Las referencias bibliográficas se reducen únicamente a las más importantes.

[5] Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Ges. Werke, Bd. VI, Den Haag 1954

¿Cómo es el problema en realidad? Entre la autocomprensión positivista de las ciencias y Le ontología tradicional hay ciertamente un nexo estrecho. Las ciencias empirico-analiticas desarrollan sus teorías en una actitud, que sin dificultad establece una continuidad con los principios del pensar filosófico: ambas, estas ciencias y la filosofía, se deben a una actitud teórica, que libera del contexto dogmático y del influjo perturbador de los intereses naturales de la vida diaria, y ambas se encuentran en la actitud cosmológica de describir teóricamente el mundo como totalidad en su orden legal, tal como es.

El cambio, las ciencias histónco-hermenéuticas que tienen que ver con la esfera de lo transitorio y de la simple opinión, no se dejarían tan fácilmente reducir a esta tradición: ellas no tienen nada que ver con lo cosmológico. Pero también ellas han desarrollado una conciencia cíentífista según el modelo de las ciencias de la naturaleza. También los contenidos significativos de la tradición parecen dejarse coleccionar en un kosmos de hechos en simultaneidad ideal. Aunque las ciencias del espíritu consideren sus hechos mediante la comprensión y aunque les corresponda en menor grado encontrar leyes generales, de todas maneras comparten con las ciencias empírico-analiticas la concepción del método: describir en actitud teórica una realidad estructurada. El historicismo se convirtió en positivismo de las ciencias del espíritu.

El positivismo se ha impuesto también en las ciencias sociales, igual que éstas se sometan a los requisitos de una ciencia empírico-analítica del comportamiento o que se orienten según el modelo de las ciencias normativo-analíticas, que presuponen ciertas máximas para la acción[6] Bajo el término de libertad valorativa, se ha implantado en el campo de investigación más cercano a la praxis, aquel código, desde el cual la ciencia moderna quiere reconocerse acreedora a los principios del pensar teórico en la filosofía griega: desde la perspectiva sicológica se impone dicho código cómo obligación irrestricta a la teoría y desde la perspectiva epistemológica como necesidad de separar al conocimiento de los intereses. A esto corresponde en el nivel lógico la diferenciación entre proposiciones descriptivas y normativas: esto hace que gramaticalmente sea necesario filtrar los contenidos puramente emotivos de los meramente cognoscitivos.

[6] Cfr. G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaflinchen Entscheidung.* Tübingen 1963

Pero ya el término «libertad valorativa» nos recuerda que los postulados que se unían a esa actitud, tienen relación con la teoría en sentido no clásico.

El separar los valores de los hechos significa contraponer un deber ser abstracto a un puro ser. Estos, el deber ser y el ser, son el producto moninalístico de la separación lograda por una crítica de siglos a aquel concepto enfático de ser, al cual se refería antes exclusivamente la teoría. Ya el nombre de valores, acreditado filosóficamente por el neokantianismo, frente a los cuales la ciencia tendría que conservar su neutralidad, niega el nexo de la teoría, con ellos, nexo pretendido antes por la teoría misma.

Por tanto, aunque las ciencias positivas comparten con la tradición de la filosofía el concepto de teoría, destruyen su pretensión tradicional. Torna dos momentos de la tradición filosófica: primero, el sentido metódico de la actitud teórica; segundo, el presupuesto ontológico de una estructura del mundo independiente del sujeto cognoscente. Pero por otro lado, se pierde la ligazón fundamental, válida desde Platón hasta Husserl, entre theoria y kosmo; entre mimesis. y bios theoretikos. Lo que antes constituía la incidencia práctica de la teoría, se sacrifica ahora a las prescripciones metodológicas. La concepción de teoría como un proceso de formación se ha vuelto apócrifa. Aquella semejanza mimética del alma en una pretendida contemplación de las proporciones del mundo, había hecho del conocimiento teórico un mero servicio de interiorización de normas, alienándolo así de su función auténtica y legítima. Esto es lo que pensamos hoy de la teoría tradicional.

III

De hecho las ciencias tuvieron que renunciar a la incidencia vital específica, que Husserl pretende restablecer mediante la renovación de la teoría pura. Voy a reconstruir la crítica de Husserl en tres pasos. La crítica se orienta primero contra el objetivismo de las ciencias. A éstas se les presenta el inundo objetivamente como universo de hechos, cuya concatenación legal puede ser captada descriptivamente. Pero la verdad es que el saber sobre el mundo de los hechos, aparentemente objetivo, se funda trascendentalmente en un mundo precientífico. Los posibles objetos del análisis científico se constituyen en las evidencias primarias del mundo de la vida cotidiana. En este nivel devela la fenomenología las realizaciones de una subjetividad constituyente de sentido.

En segundo lugar quisiera Husserl mostrar que esta subjetividad operante desaparece bajo el manto de una ingenuidad objetivista, ya que las ciencias no se han desligado radicalmente de los intereses de la cotidianeidad. Sólo la fenomenología rompe con la actitud ingenua en búsqueda de una actitud estrictamente contemplativa y desliga definitivamente el conocimiento de los intereses.

Finalmente iguala Husserl la autorreflexión trascendental, a la que é1 llama descripción fenomenológica, con la pura teoría, con la teoría en sentido tradicional. El filósofo debe la actitud teórica a una especie de «conversión» que lo libere de la red de sus intereses vitales. En este sentido la teoría es "no-práctica". Pero esto no la desvincula de la vida práctica. Precisamente la neutralidad consecuente de la teoría genera, según el concepto tradicional, una formación orientadora para la acción. La actitud teórica, una vez practicada correctamente, se puede mediar de nuevo con la actitud práctica: "Esto sucede en forma de una praxis totalmente novedosa (...) que está encaminada a orientar a la humanicidad, mediante la razón científica universal, hacia normas de verdad de toda clase, a transformarla desde sus fundamentos en una nueva clase de hombres, capacitados para una autorresponsabilidad absoluta con base en discernimientos absolutamente teóricos".

Quien se haga presente la situación de hace 30 años, el panorama de la barbarie en apogeo, tendrá que respetar la apelación de Husserl y lo que promete la fuerza terapéutica de la descripción fenomenológica; pero esta fuerza no puede llegar a ser fundamentada. La fenomenología capta, de todos modos, normas según las cuales la conciencia opera necesariamente; describe, en sentido kantiano, leyes de la razón pura, pero no normas de legislación general de una razón práctica, según las cuales se pudiera regir una voluntad libre ¿Pero por qué cree Husserl sin embargo, que puede pretender una eficacia práctica de la fenomenología corno teoría pura? El es víctima de un error, porque no percibe el nexo entre el positivismo, al cual critica con toda razón y un tipo de ontología de la cual toma inconscientemente el concepto tradicional de teoría. Con todo derecho critica Husserl la apariencia objetivista, que hace reflejar en las ciencias una especie de «en si» de los hechos legalmente estructurados, apariencia que encubre la constitución de estos hechos, y por ello no deja afluir a la conciencia la concatenación del conocimiento con los intereses del mundo de la vida cotidiana. Puesto que la fenomenología hace consciente este nexo, ella misma parece estar libre de tales intereses; el calificativo de teoría pura, que reclama sin derecho las ciencias, le corresponde a ella plenamente. Husserl pretende vincular la garantía de eficacia práctica a este aspecto de la liberación del conocimiento de los intereses.

El error es patente: la teoría en el sentido de la tradición supervivió, porque se pensó que la teoría descubría en el orden del kosmos un nexo ideal del mundo, lo que significaba igualmente descubrir el prototipo para el orden de las relaciones de los hombres en el mundo. Solamente como cosmología valía la teoría para orientar en el obrar humano. Por eso no puede esperar Husserl procesos de formación de una fenomenología, que pretenda purificar trascendentalmente la teoría tradicional de sus contenidos cosmológicos y que únicamente se aferra abstractamente a algo así como una actitud puramente teórica. La teoría no pretendía dar formación por haber liberado el conocimiento del interés, sino por el contrario, precisamente porque tomaba su fuerza seudonormativa de un ocultamiento de su auténtico interés. Al criticar Husserl la ingenuidad objetivista de las ciencias, cae en otro objetivismo, aquel que siempre determinó el sentido tradicional del concepto de teoría.

IV

En la tradición griega aparecen aquellas fuerzas que la filosofía rebajaría a simples fuerzas del alma, como dioses y poderes sobrehumanos. La filosofía ha domesticado estas fuerzas y las ha degradado a «demonios» interiorizados del alma. Si consideramos bajo este punto de vista las pasiones y afectos que comprometen al hombre en el contexto interesado de una praxis inestable y contingente, entonces sí gana una actitud teórica, que posibilite una purificación precisamente de esos afectos, un nuevo sentido: la contemplación desinteresada significa entonces claramente emancipación. La separación del conocimiento de los intereses no debería por tanto pretender purificar la teoría 4e las impurezas de La subjetividad, sino por el contrario, someter al sujeto a un proceso de purificación de las pasiones. Un nuevo nivel de emancipación muestra que la katarsis no se alcanza por el camino mítico del culto de misterios, sino que se obtiene en la voluntad de los individuos mediante la teoría: en el contexto comunicativo de la polis se ha ido logrando una tal individualización de los particulares, que la identidad del yo particularizado sólo se puede conformar como una magnitud fija, mediante su identificación con leyes abstractas del orden cósmico. La conciencia emancipada de poderes originales míticos, sólo puede encontrar entonces su soporte en la unidad de un kosmos que descansa en sí mismo y en la identidad de su ser inmutable.

Antes la teoría afirmaba un mundo liberado y purificado de espíritus demoniacos gracias al análisis de las diferencias ontológicas. Al mismo tiempo la apariencia de teoría pura aseguraba el que no se volviera a caer en un nivel ya superado. Si la identidad del puro

ser se hubiera podido develar como apariencia objetivista, no se hubiera podido conformar, gracias a ella, la identidad del yo. El que se rechazara el interés pertenencia al interés mismo por la identidad del yo.

Si esta es la situación, entonces se han introducido camufladamente los dos momentos más eficaces de la tradición griega, la actitud teórica y el postulado ontológico de un mundo estructurado, en el contexto que esta misma tradición niega: en el contexto de conocimiento e interés. Por eso volvemos de nuevo a la crítica de Husserl al positivismo de las ciencias. Pero ahora el motivo se vuelve contra Husserl mismo. En las ciencias se descubre un nexo no reconocido de conocimiento e interés no porque las ciencias se hayan separado del concepto clásico de teoría, sino porque no se han podido liberar completamente de él. La sospecha de objetivismo se da por la apariencia ontol6gica de la teoría pura, apariencia que todavía comparten engañosamente las ciencias con la tradición filosófica, inclusive después de que se han perdido sus elementos formativos.

Con Husserl denominamos como objetivista una actitud que refiere ingenuamente sus proposiciones teóricas a datos. Esta actitud confunde las relaciones entre magnitudes empíricas, que se expresan en las proposiciones teóricas, con un ser-en-sí; al mismo tiempo elimina el contexto trascendental en el cual solamente es posible que se constituya el sentido de tales proposiciones. Pero en cuanto las proposiciones teóricas se entiendan como relativas al sistema referencial que se ha establecido con anterioridad a su elaboración, cae su apariencia objetivista y se gana la perspectiva de un interés determinante de su pretensión de conocimiento.

Para tres categorías de procesos investigativos se puede señalar un nexo específico de sus reglas metódica-lógicas con intereses determinantes de su pretensión cognoscitiva. Esta es la tarea específica de una teoría crítica de las ciencias, que a su vez pretende evitar los sofismas del positivismo[7]. En el estatuto mismo de las ciencias empírico-analiticas está implicado un interés técnico; en el de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés práctico y en el de las ciencias críticas aquel interés emancipatorio, que, como lo vimos, determinaba también las teorías tradicionales, así aquellas no fueran conscientes de tal interés. Ahora quisiera aclarar esta tesis con algunos ejemplos.

---

[7] Este es el camino señalado por la investigación de K.O. Apel, *Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das problem der Geisteswissenschaften, in: Philosophisches Jahrbuch,* 72. Jg., München 1965, S. 239 ff.

V

En las ciencias enipirico-analíticas el sistema referencial, que prejuzga de antemano el sentido de posibles proposiciones de tipo experimental, determina reglas, tanto para la elaboración de teorías como para su control crítico[8]. A las teorías se adaptan conjuntos hipotético-deductivos de proposiciones que permiten la deducción de hipótesis legales con contenido empírico. Estas pueden ser interpretadas como afirmaciones sobre la covarianza de magnitudes observables, que permiten con base en condiciones iniciales dadas establecer pronósticos. Por tanto un saber empírico-analítico es un saber que hace posible pronosticar. Naturalmente el sentido de tales pronósticos, es decir, su aplicabilidad técnica, sólo se da a partir de las reglas, según las cuales se aplican las teorías a la realidad.

En la observación controlada, que con frecuencia tiene forma de experimento, producimos condiciones iniciales y medimos el éxito de los procesos que se provocan a partir de ellas. El empirismo quisiera defender la apariencia objetivista, que se manifiesta en las observaciones articuladas en los enunciados de base: en ellos debe darse algo inmediatamente evidente y cierto sin participación alguna de la subjetividad. Pero en verdad los enunciados de base no son reflejos de hechos en sí, sino que por el contrario, expresan éxitos o fracasos de nuestras operaciones. Podemos decir que los hechos y las relaciones entre ellos, pueden ser captados descriptivamente; pero este modo de hablar no puede ocultar que los hechos experimentales relevantes, sólo se constituyen como tales, gracias a una organización anterior de nuestra experiencia en el contexto funcional de un obrar instrumental.

Ambos momentos tomados en conjunto, es decir, la construcción lógica de sistemas de proposiciones confiables y el tipo de condiciones de control, indican la siguiente interpretación: que las teorías de tipo científico-experimental aclaran la realidad desde un interés determinante, interés por posible seguridad informativa y por ampliación de un obrar controlado por resultados exitosos. Este es un interés que determina el conocimiento sobre la disponibilidad técnica de procesos objetivados.

---

[8] Cfr. Popper, *La lógica de la Investigación científica,* Madrid 1962; y mi artículo*: Teoría analítica de la ciencia y la dialéctica,* en*: Adorno y otros, La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona 1972, págs. 147 ss.

Las ciencias histórico-hermenéuticas ganan sus conocimientos en un marco metodológico distinto. Aquí se constituye el sentido de validez de las proposiciones no precisamente en un sistema relacional de disponibilidad técnica. Los niveles de lenguaje formalizado y de experiencia objetivada todavía no se han disociado; ni las teorías se han construido deductivamente, ni las experiencias se han organizado en vista a resultados exitosos operacionales. La comprensión de sentido abre en ellas en vez de la simple observación el acceso hacia los hechos mismos. Lo que en las ciencias empíricas era el control sistemático de hipótesis, es reemplazado en este tipo de ciencias por la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan por santo el sentido posible de las proposiciones de las ciencias del espíritu[9]

El historicismo ha encontrado la apariencia de pura teoría en esa comprensión de sentido, que parece pretendiera dar los hechos del espíritu. Parece como si el intérprete de los textos pudiera trasladarse al horizonte del mundo o del idioma, desde el cual el texto heredado de la tradición, que se pretende interpretar, comunica ya sin más su sentido. Pero también aquí los hechos sólo constituyen en relación con los modelos de su determinación. Así como la interpretación positivista no incorpore expresamente el nexo necesario entre mediciones y controles de resultados exitosos, de la misma manera ignora también el intérprete su precomprensión de la situación inicial, por la cual está mediada siempre su interpretación hermenéutica. El mundo del sentido transmitido y por interpretar sólo se abre al intérprete en la medida en que se le aclara a él, al mismo tiempo, su propio mundo. El que comprende el sentido establece una comunicación entre ambos mundos; él capte el sentido de lo transmitido sólo en cuanto aplica la tradición a sí mismo y a su situación.

Si las reglas metódicas unen pues de tal manera la interpretación con su aplicación, entonces hay que dar la siguiente interpretación e todo el proceso: la investigación hermenéutica de la realidad sólo es posible bajo el interés determinante de conservar y ampliar la intersubjetividad en la comprensión orientadora de posibles acciones. Le comprensión de sentido se orienta pues según su estructura el posible consenso de aquellos que obran en el contexto de una autocomprensión de la tradición. Este interés se llama, a- diferencia del interés técnico, un interés de conocimiento de tipo práctico.

[9] Aquí me adhiero a las investigacionees de H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, Teil II.

Las ciencias sistemáticas de la acción, a saber, la economía, la sociología y la política, tienen como objetivo, al igual que las ciencias y naturales empírico-analíticas, producir un saber monológiconormativo [10]. Pero una ciencia social crítica no se contentará con esto. Mas aún, se esforzará, más allá de la constatación de simples leyes, en controlar, cuándo las proposiciones teóricas interpretan une legalidad invariante del obrar social en absoluto y cuándo interpretan relaciones de dependencia que se han sedimentado ideológicamente, pero que pueden ser cambiadas. En el caso que esto pueda ser así, cuenta la crítica de ideologías, lo mismo que también el sicoanálisis, con que la información sobre relaciones legales puede desarrollar un proceso de reflexión en le conciencia del que se encuentra en tal contexto; a través de un tal proceso Ele reflexión. puede cambiarse el nivel de la conciencia no reflexiva, que corresponde a las condiciones iniciales de tales procesos legales sedimentados. Un conocimiento legal transmitido críticamente puede de esta forma, mediante la reflexión, poner fuera de aplicación la ley, así no pueda quitarle su validez legal misma.

El contexto metodológico que fija el sentido de validez de esta categoría de las proposiciones críticas, se mide según el concepto de autorreflexión. Esta libera al sujeto de la dependencia de dominio sedimentado ideológicamente. La autorreflexión está determinada por un interés de conocimiento emancipatorio. Las ciencias orientadas críticamente comparten este interés con la filosofía.

Naturalmente que mientras la filosofía permanezca prisionera de la ontología, está expuesta ella misma a un objetivismo, que oculta el nexo necesario de su conocimiento con el interés de emancipación. Sólo cuando la filosofía vuelva contra la apariencia de teoría pura, teoría que pretende ser ella misma, la crítica contra el objetivismo de las ciencias, sólo entonces puede ganar la filosofía, desde esta dependencia reconocida de un interés determinante, la fuerza que, come filosofía aparentemente sin supuestos, pretende reivindicar inútilmente [11].

[10] E. Topisch (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1965.

[11] Th. W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas 1970

VI

En el concepto de interés determinante y orientador del conocimiento están tomados ya los dos momentos, cuya relación hay que aclarar; éstos son conocimiento e interés. Por la experiencia cotidiana sabemos que las ideas, con más frecuencia de lo que se cree, sirven para dar motivos justificadores y legitimadores a nuestras acciones en lugar de los auténticos motivos. Lo que a este nivel se suele llamar racionalización lo llamamos ideología en la dimensión del obrar colectivo. En ambos casos se falsean el contenido manifiesto de proposiciones por la unión no consciente de una conciencia aparentemente autónoma a intereses determinados. Con razón se orienta por tanto la disciplina del pensar académico a desconectar tales intereses. En todas las ciencias se han elaborado rutinas que controlan a la subjetividad frente a la simple opinión; y contra el influjo incontrolado de intereses más consistentes y profundos, intereses inherentes no tanto a los individuos cuanto a la situación objetiva de los grupos sociales, contra este tipo de intereses ha surgido inclusive una nueva disciplina, la sociología del conocimiento. Pero eso sólo es un aspecto del problema. Porque esta ciencia por otro lado tiene que conquistar primero la objetividad de sus proposiciones en lucha contra la presión y la seducción de intereses particulares, que la engañan con respecto a los intereses fundamentales, a los cuales no sólo debe su empuje, sino mas aún, las condiciones mismas de posible objetividad en su crítica.

La actitud dirigida hacia la disponibilidad técnica, la comprensión práctica en la historia y la emancipación con respecto a las fuerzas naturales primitivas, fija ya los puntos de vista específicos, bajo los cuales puede ser captada la realidad como tal. En cuanto nosotros nos hacemos conscientes de la insuperabilidad de estos límites trascendentales de toda posible interpretación del mundo, ya ha ganado, a través nuestro, un momento de la naturaleza su autonomía en la naturaleza misma. Si es posible que el conocimiento burle alguna ver su interés innato, entonces sólo en el sentido en que comprende que la mediación entre sujeto y objeto, que la conciencia filosófica cuenta exclusivamente como logro de su síntesis, es una mediación establecida desde un principio por los intereses. En la reflexión el espíritu puede interiorizarse esta base natural Su fuerza llega a alcanzar hasta la lógica de la investigación.

---

[12] M. White. *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge 1956.

Imitaciones o descripciones no son nunca independientes de modelos. La elección de tales modelos descansa en actitudes, que exigen un cuestionamiento crítico, por medio de argumentos, puesto que toles actitudes no se pueden deducir lógicamente ni se pueden comprobar empíricamente. Decisiones metodológicas de principios, diferenciaciones tan fundamentales como entre ser categorial y no-categorial, entre proposiciones analíticas y sintéticas, entre contenidos descriptivos y emotivos, tienen el carácter específico de no ser ni arbitrarias ni apodícticas [12]. Tales decisiones metodológicas se muestran, una vez tomadas, como convenientes o erradas. Esto, porque ellas se miden según la necesidad metodológica de intereses, que nosotros no podemos fijar ni imitar, sino que tenemos que acertar con ellos. Por eso mi primera tesis dice: Las acciones del sujeto trascendental tienen su base material en la historia natural del género humano.

Esta tesis, tomada en si, pudiera llevar al malentendido, de que la razón del hombre fuera, algo así como las garras y los dientes de los animales, un órgano de adaptación. Pero los intereses de la historia material, a los cuales referimos en última instancia los intereses orientadores del conocimiento, surgen al mismo tiempo de la naturaleza y de la ruptura cultural con esta naturaleza. Estos intereses encierran en sí con el momento de imposición del instinto natural el momento de liberación del dominio de la naturaleza misma. Ya al mismo interés de autoconservación, tan natural como parece ser, corresponde un sistema social, que compensa las deficiencias de la conformación orgánica del hombre y asegura su existencia histórica contra una naturaleza que lo amenaza desde fuera. Pero la sociedad no es sólo un sistema de autoconservación. Una naturaleza sugestiva, que se presenta en los particulares como libido aparece como desvinculada del círculo funcional de la mora auto-conservación y aspira a una realización utópica. El sistema social asume también estas pretensiones individuales, que no están necesariamente en armonía con necesidades de una autoconservación colectiva. Por eso los procesos cognoscitivos, a los cuales está unida necesariamente toda socialización$_1$ no pueden ser tomados únicamente como medios de reproducción de la vida: en la misma medida determinan ellos la definición misma de esta vida. La mora supervivencia, aparentemente lo más simple, es ya siempre una magnitud histórica; puesto que la supervivencia se mide por lo que una sociedad se propone como su vida buena. Por eso mi segunda tesis dice: El conocimiento es instrumento de autoconservación y en la misma medida trasciende la mera autoconservación.

Los puntos de vista específicos desde los cuales captamos necesariamente la realidad, determinan tres modelos categoriales de saber posibles: informaciones que amplían nuestro

potencial técnico de manipulación de la naturaleza; interpretaciones que permiten orientar las acciones según tradiciones comunes; y análisis, que liberan la conciencia de poderes sedimentados ideológicamente. Estos puntos de vista surgen del contexto de intereses de una especie, que por naturaleza está atada a medios determinados de socialización: al trabajo, al lenguaje y al poder. El género humano asegura su existencia mediante sistemas de trabajo social y autoafirmación dominadora sobre la naturaleza; mediante la convivencia mediada por la tradición y gracias a la comunicación en la vida cotidiana; y finalmente mediante la ayuda de procesos de autoidentificación, que consolidan de nuevo en cada nivel de individualización la conciencia del individuo con relación a las normas del grupo. De esta forma los intereses orientadores del conocimiento se adhieren a las funciones de un yo que mediante procesos de aprendizaje se adapta a las condiciones de vida externa; de un yo que mediante procesos de formación entra en el contexto comunicativo de la cotidianeidad social; y de un yo que construye su identidad en medio del conflicto entre pretensiones instintivas y presiones sociales. Esos logros revierten de nuevo en las fuerzas productivas que acumula la sociedad; en la tradición cultural desde la cual la sociedad se autointerpreta; y en las legitimaciones que la sociedad puede asumir o criticar. Por eso mi tercera tesis dice: Los intereses orientadores del conocimiento se conforman en el «médium» de trabajo, lenguaje y poder.

Naturalmente que la constelación de conocimiento e interés no es la misma en todas las categorías. Ciertamente que aquella autonomía sin supuestos, desde la cual el conocimiento capte teóricamente la realidad, para que luego tal comprensión sea puesta al servicio de intereses ajenos al conocimiento, tal autonomía es ciertamente a éste nivel siempre pura apariencia. Poro el espíritu sí puede volver sobre el contexto de intereses que determinan con antelación a su intervención la relación sujeto-objeto. Esto sólo los posible en la autorreflexión. Esta puede en cierta manera recoger el interés poro no superarlo.

No en vano ni casualmente se protegen los criterios de la autorreflexión de aquella ambivalencia característica, en la cual los modelos de todos los demás procesos cognoscitivos so deben someter a un cuestionamiento crítico. Tales procesos son teóricamente ciertos. El interés emancipación no es mora ilusión, puede ser determinado a priori. Aquello que nos libera de la naturaleza, es en verdad el único hecho, que podemos conocer en su misma naturaleza: el lenguaje. Con su estructura se da para nosotros la comunicación emancipatoria. Con la primera fase se expresa

inconfudiblemente la intención de un consenso general y libre de presiones. La comunicación emancipatoria es la única idea que poseemos realmente en el sentido de tradición filosófica. Quizá por esto mismo es por lo que el lenguaje del idealismo alemán, según el cual "razón" implica ambos momentos, a saber, voluntad y conciencia, es un lenguaje que todavía no ha caído en desuso. Razón significaba para ellos al mismo tiempo voluntad do razón. En la autorreflexión, un conocimiento concuerda con el interés por la emancipación, gracias al concimiento mismo. El interés emancipatorio de conocimiento tiende a la realización de la reflexión como tal. Por eso mi cuarta tesis dice: En la fuerza de la autorreflexión llegan a unificarse el conocimiento y el interés.

Naturalmente que sólo en una sociedad emancipada, que hubiera realizado la comunicación crítica y libre de sus miembros, sólo en una tal sociedad se podría desarrollar la comunicación de todos con todos en un ámbito de diálogo libre de opresiones, diálogo del cual tomamos el modelo para una interacción de un yo idéntico consigo mismo gracias a su formación y la idea de la verdadera comprensión social. En este sentido se basa la verdad de las proposiciones en la anticipación de una vida humana lograda plenamente. La apariencia ontológica de la teoría pura, bajo la cual quisieran desaparecer los intereses orientadores del conocimiento, reafirma la ficción, como si el diálogo socrático fuera siempre y en todas partes algo posible. La filosofía ha presupuesto desde sus comienzos que la comunicación libre que implica la estructura misma del lenguaje, no sólo es algo anticipado y pretendido, sino que es realidad. Precisamente la teoría pura, que pretende tenerlo todo desde sí misma, cae en su exterioridad, que se encuentra oprimida y se vuelve por esto mismo ideología. Sólo cuando la filosofía descubre las huellas de la opresión en el proceso dialéctico de la historia, opresión que siempre ha deformado el diálogo y lo ha desterrado de los canales de una comunicación libre y pública. sólo entonces puede la filosofía impulsar el proceso emancipador, cuya anulación, sin esta crítica, estaría legitimando. Se trata de impulsar el desarrollo del género humano hacia su emancipación. Por eso quisiera defender como quinta tesis: La unidad de conocimiento e interés se realiza en la dialéctica, que reconstruye el diálogo reprimido en las huellas históricas de su opresión.

VII

Las ciencias han conservado una cosa de la filosofía: la apariencia de teoría pura. Esta apariencia no determina su praxis experimental, sino solamente su estatuto teórico. En cuanto este estatuto influye en su praxis tiene inclusive un buen sentido la apariencia de teoría pura. Las ciencias se glorían de utilizar sus métodos sin dejarse confundir por una reflexión sobre los intereses que orientan y determinan el conocimiento. En cuanto las ciencias metodológicamente ignoran lo que hacen, tanto están más ciertas de su disciplina misma, es decir, están más ciertas y seguras del avance metódico al interior de un marco teórico no problematizado. La conciencia falsa tiene en este sentido una función protectora. Al nivel de la autorreflexión faltan a las ciencias los medios de afrontar los riesgos que se siguen de un descubrimiento del nexo necesario entre conocimiento e interés. El fascismo logró producir una física nacionalista y el estalinismo pudo producir una genética marxista-soviética. ciertamente más digna de ser tomada en serio, únicamente porque les faltaba la apariencia de objetivismo; éste hubiera podido inmunizar la ciencia contra los encantos peligrosos de una reflexión mal orientada.

Pero la alabanza del objetivismo tiene que tener sus límites; allí fue donde intervino con toda razón Husserl con su crítica, aunque no con los medios correctos. En cuanto la apariencia objetivista se convierte en cosmovisión afirmativa, se invierte la miseria del inconsciente metodológico en la virtud ambivalente de una confesión de fe cientifista. El objetivismo no impide a las ciencias, como creía Husserl, intervenir en la práctica de la cotidianeidad. En la cotidianeidad están de una u otra forma integradas las ciencias. Pero no por ello desarrollan una eficacia práctica en el sentido de una racionalidad progresiva en el obrar.

El estatuto teórico positivista de las ciencias nomológicas favorece más bien, mediante la tecnificación, aquello que pretende reemplazar un obrar crítico y consciente. Este tipo de ciencias manejan la evaluación de las informaciones dadas por las ciencias experimentales, bajo el punto de vista ilusorio, de que el dominio práctico de la historia puede ser reducido a disponibilidad técnica de procesos objetivados. No menos rico en consecuencia, fatal es el objetivismo en las ciencias hermenéuticas. Este tipo de positivismo protege un saber estéril contra la apropiación reflexiva de las tradiciones vigentes y encierra en consecuencia la historia en el museo. Guiadas por la actitud

objetivista de una teoría que construye datos, se complementan mutuamente las ciencias nomológicas y las hermenéuticas en vistas a sus consecuencias prácticas. Mientras estas últimas desplazan el contexto tradicional como no determinante, interpretan aquellas, desde el fundamento puro y limpio que ha dejado la historia reprimida, la práctica cotidiana exclusivamente desde el círculo funcional del obrar instrumental. La dimensión en la cual tendrían que entenderse racionalmente los hombres sobre los objetivos y fines de su acción, queda de esta manera relegada a una mera decisión entre órdenes de valores cosificados o fe en fuerzas invisibles e incontrolabíes[13] Si una reflexión filosófica, que al estilo de la tradición quiere comportarse objetivísticamente frente a la historia, se apodera de esta dimensión abandonada por toda posibilidad de crítica, entonces viene el triunfo del positivismo en el más alto nivel, como sucedió ya una vez en Comte. Esto sucede cuando la crítica niega acríticamente su propio nexo con el interés de conocimiento emancipatorio, en favor de la teoría pura. Una crítica vacilante de este tipo proyecta el proceso todavía por resolver del desarrollo del género humano sobre la dimensión de una filosofía de la historia, que pretende dar dogmáticamente normas de comportamiento. Una filosofía de la historia enceguecida sólo es la contraparte del decisionisnio ciego. La politiqueria organizada burocráticamente es la que mejor se entiende con la neutralidad valorativa de una contemplación objetiva mal entendida.

Contra estas consecuencias prácticas de una conciencia unilateralmente cientifista del positivismo[14] puede intervenir una crítica, que destruya la apariencia objetivista. Pero ciertamente que el objetivismo no se rompe por la fuerza de una teoría renovada, como todavía soñaba Husserl, sino solamente por la develación de aquello que él mismo oculta: es decir, la develación del nexo determinante entre conocimiento e interés. La filosofía permanece fiel a su gran tradición en cuanto reniega de ella.

---

[13] Cfr. mi artículo: *Dogmatismo, razón y desición*, en: *Teoría y praxis*, Buenos Aires 1966, págs. 127 ss

[14] H. Marcuse ha analizado en su libro "El hombre unidimensional" los peligros de una reducción de la razón aracionalidad técnica y de una reducción de la sociedad a la dimensión de la disponibilidad técnica. En otro concepto de Helmut Schelsky el mismo diagnóstico: "Con civilización científica que el hombre mismo planifica y crea, se presenta un nuevo peligro een el mundo: el peligro de que el hombre se entienda sólo con respecto a acciones exteriores eencaminadas a cambiar su mundo, determinando y manejando a los otros y así mismo en esta dimensión objetivada del obrar instrumental. Esta nueva autoalineación del hombre, que puede llegar a robarle su propia identidad y la de los otros... es el peligro de que el creador se pierda a sí mismo en su obra y en el constructor y en su construcción. El hombre teme ciertamente trascender totalmente la objetividad del mismo ha producido y el ser quee él ha construido; por eso trabaja incansablemente een el desarrollo de autoobjetivación científica" (H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburg 1963, S. 299).

(El original alemán de este texto se titula: Erkenntnis und Interesse, en: Jürgen Habermas, Technik Und Wissenschaft als "Ideologie", Frankfurt 1968, págs. 146 - 168)

La comprensión de que la verdad de las proposiciones tiene que ver en última instancia con la intención de una vida auténtico, es una comprensión que hoy sólo puede conservarse sobre los escombros de la ontología. Ciertamente que esta filosofía permanece como una especialidad al lado de las ciencias y desterrada de la opinión pública, mientras la herencia de la tradición, esa herencia que la filosofía ya abandonó, sigue viviendo al interior del estatuto teórico de los ciencias humanas.

Lectura complementaria Nº 3

LA ESPERANZA DE LA RAZÓN

Jean Ladrière

Tomada de: Studium Filosofía y teología. (3) 98;
trad. Ana Teresa Martínez, o.p.; págs. 5-28.

¿Podemos pensar filosóficamente la esperanza?

El título de la presente comunicación tiene forma de pregunta. Es decir. expresa una perplejidad. No es de ningún modo seguro que el desarrollo de la pregunta pueda contribuir a superar la perplejidad. Pero podría al menos tratar de esclarecer su significación. La pregunta planteada tiene un presupuesto. a saber. que es pertinente, es decir. que no es absurdo a priori. pensar que sea posible fundar filosóficamente una esperanza. Lo que se puede intentar hacer sin salir del cuadro de lo filosóficamente razonable. es tratar de precisar lo que hace que una posibilidad tal no sea un no-sentido. y que entonces el presupuesto de la pregunta planteada sea aceptable, y por eso, que la pregunta misma sea una pregunta con sentido. Puede ser que una precisión semejante, si es posible darla. sea capaz de aportar al menos algunas indicaciones en cuanto a la manera de elaborar una respuesta a la pregunta.

Los dos términos que codeterminan la significación de la pregunta. si ésta tiene alguna. son los términos «fundar filosóficamente» y «esperanza». Lo que constituye propiamente hablando la pregunta como pregunta es, en suma, la perplejidad relativa a la compatibilidad de los dos términos. El más determinante -porque aparentemente más extraño en un contexto en el que se trata de fundación filosófica- es el término «esperanza». Para que la pregunta pueda ser aceptada. es necesario que este término sea ya comprendido de una cierta manera, antes mismo que podamos eventualmente precisar de qué naturaleza es la esperanza acerca de la cual nos preguntamos. Este sentido previo debe al menos

ponernos en la vía de una tal precisión. La pregunta utiliza muy oportunamente el artículo indefinido: evoca “una esperanza” no simplemente “la esperanza” Para determinar de qué esperanza podría tratarse. es necesario comenzar por orientarse a partir de una comprensión del término «esperanza» considerado independientemente del contexto filosófico en el que se ubica la pregunta. Ahora bien, ocurre que este término es utilizado en el lenguaje ordinario en una multitud de circunstancias. la mayor parte de las cuales son de una vanalidad extrema, pero otras, por el contrario, están cargadas de gravedad: «Espero que mañana haga buen tiempo», «Espero que él será fiel a su promesa», «Esperamos ganar las próximas elecciones», «Yo espero que él no sea elegido», «El gobierno espera poder reducir la deuda pública», «La comunidad científica esperaba que la energía nuclear no fuera utilizada con fines militares», «Esperarnos días mejores», «El proyecto es riesgoso, pero siempre podemos esperar», «Ahora, ya no hay nada que esperar», etc.

En todos estos casos y en muchos otros análogos, se trata de una expectativa en contexto de incertidumbre, pero de una expectativa cualificada, en el sentido que aparece envuelta en el deseo de que las cosas pasen de una cierta manera, y que implica una especie de apuesta sobre el curso de las cosas, del que se prevé que será en efecto conforme a ese deseo. En ciertos casos, la incertidumbre se refiere a la naturaleza, en tanto que ésta es relativamente imprevisible. No podemos hacer objeto de una esperanza un acontecimiento cuyo acaecimiento es seguro. ¿Es que hay algún sentido en decir «Espero que el sol saldrá mañana?» Sí, sin duda, si se es marcadamente poperiano, y si se considera que la proposición «El sol sale cada mañana» es falsable. Parece sin embargo razonable actuar como si no lo fuera. La práctica cotidiana no puede permitirse demasiados escrúpulos epistemológicos. En otros casos la incertidumbre» sé refiere a esa segunda naturaleza que es el producto de las interacciones entre voluntades humanas. El curso de las cosas humanas depende de tantos factores que resulta ampliamente imprevisible y que lo que ocurre aparece como atribuible a un destino, que puede ser feliz o desdichado, pero sin que se lo pueda influenciar de ninguna manera. En un tercer tipo de caso, la incertidumbre se refiere directamente al comportamiento futuro de un agente humano determinado, individual o colectivo, más exactamente, acerca de decisiones puntuales sobre las cuales no se tiene ningún poder (como en el ejemplo de la esperanza de los científicos).

En los diferentes contextos de uso a los que nos hemos referido, la esperanza es una actitud que se relaciona con lo que hay de incierto en el futuro. Pero es necesario precisar que se trata cada vez de un futuro relativamente circunscripto y parcialmente ya predeterminado, que la incertidumbre no es entonces total. ¿Tendría algún sentido hablar de esperanza en relación a un futuro tan lejano que no tuviera prácticamente ninguna conexión con el presente y fuera por ello totalmente imprevisible? Por ejemplo ¿tendría algún sentido decir: «espero que durante un millón de años disfrutemos aún de un clima templado»?. Curiosamente. si se puede. decir algo acerca de un futuro muy lejano, es sobre la base de predicciones de carácter científico, a propósito de las cuales la esperanza no tiene nada que hacer. En la medida en que no controlamos todos los parámetros, las previsiones son solamente conjetúrales. En el mejor de los casos, proponen un cierto número de escenarios posibles. Como no sabemos cuál de esos escenarios se producirá efectivamente, podemos decir con sentido: «espero que será uno en que el clima permanezca templado», pero una proposición de este tipo se apoya sobre predicciones que están construidas sobre la base de un saber actual, de manera que establecen un lazo entre la situación presente del locutor y el futuro que éste evoca.

De modo general, no podemos emplear con sentido el operador proposicional «Yo espero» sino en contextos en que estamos de una cierta manera implicados en la situación descrita por la proposición que sigue a este operador. No puedo estar implicado en una situación si no tengo con ella una conexión que la hace contribuir, en tanto que por venir, a afectar mi vida en su presente. Yo estoy implicado en una situación futura, no, propiamente hablando. por la situación considerada en sí misma, sino por la repercusión esperada de esta situación en mi presente. por la manera según la cual, desde mi punto de vista actual, ella va a marcar este presente. de modo positivo o negativo. La esperanza implica una cierta forma de elección: en ese futuro incierto en que se perfilan diversos posibles, elijo el acontecimiento del que, desde aquí donde estoy, puedo conjeturar que repercutirá de manera favorable sobre el curso de mi existencia. Entonces, esta conjetura se inscribe en el presente de la esperanza, contribuye a dar al «ahora» su coloración singular y a codeterminar su campo de posibilidades.

Pero ocurre que este término «esperanza» ha sido utilizado en el lenguaje religioso, más precisamente en el lenguaje religioso cristiano, en cuyo contexto tiene una función

fundamental. De modo general, designa$_9$ en este contexto, una actitud del alma que está eh relación estrecha con la idea de salvación. Se espera una salvación y esta espera es, de algún modo, una espera sostenida por un compromiso radical, en el cual se juega el destino de una existencia. Es este compromiso en relación a la salvación lo que viene a expresar aquí el término «esperanza». La esperanza cristiana, más específicamente, es esencialmente relativa a una perspectiva escatológica. Es, muy exactamente, «la espera de los bienes escatológicos»[1]. Estos bienes son descritos por medio de diferentes expresiones$_1$ que nos permiten aprehender su significación a través de lo que se podría llamar su intersignificancia[2]. Así, en las Epístolas de San Pablo se encuentran, asociadas a la «esperanza», las expresiones «gloria de Dios» (Nosotros nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios»[3], «vida eterna» («con la esperanza de vida eterna, prometida desde toda la eternidad por Dios que no miente»[4]), «herencia de los santos» (el Espíritu de sabiduría y de revelación, don de Dios) iluminando los ojos de vuestro corazón para que conozcáis cuál es la esperanza a la que habéis sido llamados por Él; cuál la riqueza de la gloria otorgada por Él en herencia a los santos»[5]). En la enseñanza de San Pablo, esta perspectiva escatológica engloba la creación toda entera, según el célebre texto de la Epístola a los Romanos, que recordaremos aquí en su totalidad «Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros que poseemos las primicias del Espíritu. nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia"[6].

Esta esperanza está fundada directamente en Dios. en su amor. su llamado, su poder, su veracidad, su fidelidad. «Si somos infieles, Él permanece fiel, pues no puede negarse

1 La Biblia de Jerusalén, Nueva Edición, París, Cerf, 1973. p. 1631, nota d (para la Epístola a los Romanos. 5.2).
2 La palabra que emplea Ladriére es «intersignifiance», neologismo que optamos por traducir literalmente. (nota del traductor).
3 Romanos 5.2. Ladriére cita los textos bíblicos de la mencionada edición de la Biblia de Jerusalén. Nosotros seguiremos la traducción de la edición española de Desclée de Brouwer, 1975.
4 Tit 1.2.
5 Ef 1, 18.
6 Rom 8, 19-25.

a sí mismo» escribe San Pablo[7]. Y ella procede del Espíritu Santo, que es «el don escatológico por excelencia, poseído ya parcialmente», como lo recuerda el comentario de la Biblia de Jerusalén a la Epístola a los Romanos[8]. «Y la esperanza no falla, leemos en esta epístola, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado"[9].

La esperanza se refiere a bienes por venir. Pero que son de una cierta manera ya presentes. El Reino esperado está entre nosotros, el Espíritu Santo nos ha sido ya enviado, la salvación ya nos ha sido otorgada. Sólo que lo que está presente de este modo no es directamente visible, el tiempo del cumplimiento de las promesas ha llegado, pero este cumplimiento no es perceptible Sino a través de los signos que nos han sido dados. Y para leer la significación auténtica de estos signos se necesitan los ojos de la fe, que nos hacen ver, aunque sólo en enigmas. «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido". nos dice San Pablo[10].

Entre este sentido escatológico de la esperanza y la modesta esperanza de la vida cotidiana hay un abismo, que según la Escritura sólo el don del Espíritu puede hacemos franquear. Pero no es por azar que la Escritura ha retomado el término «esperanza» para evocar la espera escatológica. El funcionamiento semántico de este término se presta a una transposición analógica que autoriza el uso que han hecho de él los autores del Nuevo Testamento. Lo que sostiene esta transposición, es la estructura de la experiencia a la cual nos envía el término «esperanza». Ya en el uso más profano y vanal, se evoca una postura del alma que le hace anticipar un estado de cosas por venir, y por el cual ella elige aquél de entre los diferentes posibles que considera el más favorable. y pone su confianza en otro, ya sea la naturaleza o el destino, del que depende lo que ocurrirá, para que él haga acontecer precisamente el posible elegido. Pero para que sobre esta estructura pueda constituirse el concepto propiamente escriturario de esperanza, se necesita lo que se podría llamar la apertura de un campo escatológico, que es distinto del campo de anticipación en el que funcionan las formas familiares de nuestras esperanzas de todos los días.

---

7 II Tim. 24, 13.
8 Página 163 1, nota d, en nuestra edición p. 1615, nota 5,2 b.
9 Rom5,5.
10 lCor 13, 12.

La constitución de un tal campo se apoya sobre la dimensión de historicidad que pertenece por esencia a la existencia humana y en virtud de la cual esta existencia es capaz, en su presente, de mantenerse en relación con lo que no es aún, de inscribir ya, de una cierta manera, por la anticipación, lo que está por venir en la efectividad de lo que ya es. El campo escatológico se constituye por la introducción, en la estructura de la anticipación, de un término que modifica profundamente su alcance sustituyendo a lo indeterminado de lo que es solamente el lugar, en sí mismo sin contenido, de eventos posibles, la determinación de una acontecionalidad qué refluye sobre la totalidad de la dimensión de la historicidad y le da como el cumplimiento y la concreción de una efectividad en vías de instauración. pos rasgos caracterizan esta historicidad escatológica. Por una parte, está atravesada por una tensión que orienta todo su desarrollo hacia un término último, un momento cumplimiento: los últimos tiempos, el ésjaton. Y por otra parte, hay un reflujo del por-venir sobre el presente, y por eso una cierta contemporaneidad del ésjaton y de lo actual. Esto sugiere que el ésjaton no es pura y simplemente un «después», sino una especie de presente que acompaña el devenir. Para emplear una imagen geométrica, se podría decir que la presencia del ésjaton es la de un porvenir que es perpendicular a la historia efectiva.

Pero aquí se trata de la posibilidad de anidar filosóficamente una esperanza. A priori se puede pensar, ya sea en una esperanza que es exterior a la filosofía, y que ésta percibiría desde su punto de vista particular, ya sea en una esperanza interior a la filosofía. Si se trata de una esperanza exterior a la filosofía, hay que distinguir el caso de una esperanza cuyo objeto se encuentra a una distancia finita, en la efectividad histórica, del caso de una esperanza de naturaleza escatológica. En el primer caso, “fundara” la esperanza en cuestión significaría determinar las condiciones que vuelven razonable una conducta basada en una cierta estimación relativa a una situación futura. La esperanza se reduce aquí a una cierta hipótesis sobre el futuro y el fundamento no es otra cosa que una evaluación del valor de esta hipótesis. En el segundo caso la filosofía puede analizar la esperanza en lo referente a su estructura y caracterizar el modo de historicidad que aquella pone en juego. Pero, en la imposibilidad de poder pronunciarse sobre la significación de la relación a un «ésjaton» que. por definición, le es exterior, la filosofía no podrá verdaderamente juzgar la esperanza de que se trata. Y si «fundar» es de cierta manera justificar, no podrá fundarla.

Pero es muy diferente si el objeto de la esperanza es interior a la filosofía. El objeto de una tal esperanza podría ser la filosofía misma o un asunto del que la filosofía tuviera que encargarse. Ahora bien, existe un asunto de este género, que engloba por lo demás a la filosofía misma: es lo que la tradición filosófica ha llamado «la razón». Ésta está en juego en tanto que es proyecto de sí misma. Y este proyecto no es un simple plan de acción, referido a un término ubicado a una distancia finita. Es una especie de anticipación que tiene la naturaleza de una esperanza. Hay por otra parte una analogía entre esta esperanza que es interior a la razón y la esperanza religiosa de la que hablamos más arriba, en el sentido que tanto en una como en otra existe la relación a un ésjaton. La pregunta por la posibilidad de una «fundación» en el sentido de una "justificación", de una esperanza tal, es una pregunta que pertenece propiamente a la filosofía, en tanto que ésta se comprende a sí misma como reflexión de la razón sobre sí misma. Antes de llegar a esta pregunta por la justificación, hay que tratar de precisar en qué sentido se puede hablar de una esperanza de la razón.

Si se puede hablar de la esperanza a propósito del devenir de la razón, y no simplemente de la realización de un plan, es porque su proyecto no se refiere a un objeto situado a una distancia finita, sino que se inscribe en un campo escatológico. No se trata del campo escatológico de la teología cristiana, evidentemente, pero existe una analogía estructural entre los dos. Es por otra parte muy posible que la forma de historicidad escatológica propia de la razón sea una condición de receptividad en relación a la institución del campo escatológico propio de la teología cristiana. Lo que constituye esta analogía, es que en los dos casos encontramos el dato de un término que tiene el carácter de algo último y la contemporaneidad dé ese término con la eficacia del presente. Lo que puede volver legítima una interpretación tal del devenir de la razón, no puede ser sino la razón misma, analizando su propio funcionamiento.

La razón se acompaña, en su autoconstrucción, de una cierta comprensión de sí misma fundada no en una eventual intuición de su esencia, sino en el análisis de sus productos, en tanto que éstos vuelven manifiestos sus poderes. La razón se descubre a sí misma en lo que hace. Y en la medida en que, en sus productos, se transforma en objeto de sí misma, se puede decir que se descubre en sus objetivaciones. Ahora bien, éstas contribuyen a la constitución de un dominio exterior a la razón como poder, pero en el cual la razón puede enteramente reconocerse: es el dominio de la racionalidad. Éste está constituido por las obras de la razón teórica, es decir del saber objetivado, en el que

intenta decirse la comprehensión según la razón, y por las obras de la razón práctica, a saber las instituciones en las cuales la razón trata de proyectarse.

Este dominio de la racionalidad está animado por una dialéctica interna: el funcionamiento de las objetividades constituidas hace aparecer ciertos bloqueos. que parecen limitarle momentáneamente las posibilidades operatorias. La reactivación de este funcionamiento requiere nuevas iniciativas, que deben venir de la razón como poder -lo que se podría llamar en este contexto razón subjetiva, para distinguirla de la razón objetivada- y estas iniciativas se traducen en una extensión de las posibilidades operatorias y en la construcción de nuevas objetividades, que a su vez harán aparecer nuevos bloqueos, y así sucesivamente. El procedimiento de extensión de un campo operatorio en matemáticas constituye un ejemplo particularmente esclarecedor de esta dialéctica. Así, la investigación de las soluciones racionales de las ecuaciones algebraicas conduce a bloqueos, desde el momento que, por ejemplo. nos vemos conducidos a aplicar la operación «raíz cuadrada de» a una expresión negativa. Este género de bloqueo ha podido ser superado gracias a la introducción de los llamados números complejos, que se pueden construir sistemáticamente a partir de la posición de una entidad nueva, la unidad llamada imaginaria, nombrada i, que se define como el número cuyo cuadrado es -1. Se introducen entonces los números complejos como expresiones del tipo a+bi, donde a y b son números racionales, y se introducen reglas que permiten practicar operaciones algebraicas fundamentales sobre estos números. Se obtiene así una generalización de la noción de número y una extensión del dominio sobre el que pueden actuar las operaciones algebraicas. Este procedimiento puede continuarse mediante la creación de extensiones cada vez más vastas.

El momento crucial, en esta dialéctica, es el de la iniciativa, en tanto que implica la invención de nuevas posibilidades operatorias, de nuevos métodos y de nuevos conceptos. ¿Por qué no aceptar simplemente los bloqueos, como hechos de naturaleza, que no se pueden eludir? ¿Y cómo dar cuenta de lo que hay de creativo en la invención? El caso de las extensiones operatorias es ejemplar. En la operación hay dos aspectos: el operador explícito y la intención operatoria. Ahora bien la intención desborda las posibilidades del operador. Este excedente que comporta la intención se traduce en el recurso a un criterio de uniformización: se trata de hacer posible la operación en todos los casos, aun allí donde hay bloqueo. Es en vistas de satisfacer este criterio que interviene la invención. Ésta se apoya sobre el dominio efectivamente disponible. De este modo, en el caso

elemental de la inversión de la adición, el dominio disponible es el de los números enteros positivos. La sustracción de X a Y no es posible cuando Y es mayor que X. Pero la intención operatoria abre un dominio presuntivo, en relación al cual la inversión de la adición debe ser siempre posible. El problema de la invención consiste en dar un cumplimiento efectivo a este dominio presuntivo. En el ejemplo invocado lo que responde al problema es la introducción de los enteros negativos. De modo general la intención está guiada por el modelo que le provee el dominio disponible. Es dejándose introducir por la manera según la cual la operación actúa sobre el dominio disponible que la iniciativa define los nuevos objetos que harán que la operación sea realizable en todas partes.

Si tal camino puede ser en efecto realizado, es porque la intención operatoria sobrepasa la efectividad y la prolonga de alguna manera en un campo de virtualidades que la invención vuelve efectivo proyectando en objetividades las posibilidades inscritas en los operadores explícitos cuyo funcionamiento es ya conocido. Ahora bien, lo que da a la intención operatoria esta capacidad es que ella es una intención por la cual las operaciones efectivas son puestas en relación con un campo de posibilidades operatorias que es más vasto que el dominio disponible en el cual actúan los operadores explícitos. La extensión del dominio disponible es la transformación en dominio de efectividad de una parte del campo de virtualidades al que se dirige la intención. En el ejemplo de los números negativos, se partía de una operación, la adición, que da una representación de los procesos de agregación. Haciendo posible de manera uniforme la operación inversa, la introducción de los números negativos permite dar a la sustracción un estatuto de alguna manera simétrico al de la adición y hacer de él una representación de los procesos de supresión.

Ahora bien, ese proceso de extensión de los campos operatorios por transformación de lo virtual en efectividad, reacciona sobre la manera como la razón se percibe a sí misma y como mide sus poderes. Estos procesos efectivos se perfilan siempre sobre campos de posibilidades que ellos mismos suscitan por su extensibilidad. En relación a las objetividades efectivas estos campos tienen el estatuto de horizontes. Pero si es verdad que, en relación a una operación dada, el horizonte de posibilidades se define de modo preciso a partir del funcionamiento de esta operación y de las prolongaciones que ella indica, este mismo horizonte se inscribe en horizontes más amplios, cada uno de los cuales contribuye a constituir el sentido de la operación inicial. De grado en grado, la adición, por ejemplo, toma sentido en relación al proyecto de la teoría de los números, que a su vez toma sentido en relación al proyecto de las matemáticas, que por su parte

se inscribe en el proyecto general de la razón teórica. Existe de este modo para cada operación, un ajuste de horizontes en favor del cual las virtualidades contenidas en un campo operatorio dado aparecen en perspectivas cada vez más vastas. El trabajo de la razón está atravesado, en definitiva, por una intención fundamental que lo refiere a un horizonte englobante que da significación a toda la empresa de instauración de la racionalidad.

Este horizonte ha sido caracterizado tradicionalmente por medio de ideas trascendentales de lo verdadero y del bien, que evocan a su vez ciertos principios reguladores, en relación a los cuales se define el doble deber de la razón, en su uso teórico y en su uso práctico, y ciertos estados de cosas a instaurar. De este modo, su estatuto es ambiguo, pero lo es significativamente. Por un lado, se trata de una norma, en relación a la cual debe juzgarse la calidad de una obra o de una institución. Por el otro, se trata de una realidad de algún modo sustancial: la verdad, revelándose en sí misma en el estatuto de efectividad que se muestra ya en las obras en las cuales se mediatiza, y del mismo modo el bien, revelándose en sí mismo. en el estatuto de efectividad que se muestra ya en las instituciones en las cuales se mediatiza, como mundo moral según la expresión kantiana. Ni lo verdadero ni el bien son sin embargo dados en persona: son solamente objeto de una intención, como constituyendo un horizonte. No sabemos de modo preciso lo que implican en definitiva las exigencias que ellos comportan. No podemos tener saber relativamente preciso sino de lo que se muestra efectivamente. Pero en su relación al horizonte la intención de la razón sobrepasa lo que se muestra efectivamente. Ella es efectivamente revelante pero solamente en tanto que intención. Se podría citar aquí el texto que figura al comienzo de la primera sección del “Canon de la razón pura”:

«Por inclinación de su naturaleza, la razón es impulsada a ir más allá del uso empírico, a arriesgarse más allá de los últimos confines de todo conocimiento en un uso puro y mediante meras ideas, y no halla sosiego hasta que, después de haber completado su ciclo, se encuentra en un todo sistemático absoluto»[11] ~.

11. La versión francesa. trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, editada por Puf, 1944, p. 593, que utiliza Ladriére dice: «La raison est poussée par un penchant de sa nature á sortir de ¡’expérience, pour sénlacer. dans un usage pur ei á ¿’alde de simples ídées, jusqu’aux extrEmes limites de toute connaissance. et a ne trauver de repos que dans l’achévement de son cerde dans un tout sytématique subsistant par lui-méme». Nosotros empleamos la traducción de José de Perojo y José Rovira Armengol, ed.Orbis.
1984. p.483.
.

De este modo, por un lado el horizonte de la razón está presente como cualidad, visible en las obras y las instituciones, por el otro, está presente como sobrepasando toda realización y únicamente siempre como por venir. Pero aún en tanto que está solamente por venir, de todos modos, es por mediación de las objetividades en las que se refracta, que ese horizonte se anuncia. En relación a estas mediaciones es una suerte de pleroma, un acabamiento, un cumplimiento de lo que no era, en la efectividad, sino esbozo, prefiguración, signo, premisa, lejano comienzo. En tanto que tal, tiene el estatuto de un término, que no es simplemente un momento que viene a continuación de todos los otros, sino un momento que es el sentido o la verdad de todos los otros. Y se lo podría designar con todo derecho con el término de telos. Es el término que emplea Husserl cuando habla, al final de la Krisis, del "telos apodíctico" de la razón[12]. Pero no se trata del telos en el sentido de una ley inmanente de crecimiento, o simplemente en el sentido del último elemento de una construcción.

Aunque actuando en el presente, esta realidad por venir permanece indeterminada. Funda una exigencia, pero no a la manera de un plan que hay que realizar. Si tiene eficacia sobre lo actual, es solamente en tanto que intención. Y en tanto que tal no está asegurada como lo están las obras, en las cuales se refracta la virtud del «telos». Estas obras, por sí mismas, no son suficientes para garantizar el movimiento efectivo hacia un cumplimiento. Este cumplimiento puede ser concebido como una manifestación sin reserva, apoyándonos en el modelo de una manifestación que permanece enigmática. Pero para pasar de un modelo tal al «sin reserva» de una manifestación integral, es necesaria una metamorfosis. El modo de manifestación del «telos» debe ser de otra naturaleza que el modo de manifestación de las obras. Se podría decir que el «telos» como cumplimiento, es la presencia en persona» de lo que se anuncia en la intención del horizonte. Se podría decir también que esta presencia debe tener la concreción que pertenece a la efectividad de las obras. El «telos» de la razón es así de cierto modo una obra última, no superable, pero al mismo tiempo es lo que, presente en toda obra, está más allá de todas las obras.

Se podría tratar de representar a la vez todos estos caracteres en la idea de «lo último». Lo último es lo que acaba, como un término, pero en tanto no homogéneo a los momentos

[12] E.Husserl. La crise des sciences européennes et la phénomenologie transcendantale, trad.G.Granel, Paris, Ed. Galimard, 1 976,p.305.

intermediarios que conducen al acabamiento. Está a la vez presente y más allá de la presencia, contemporáneo y siempre esperado, activo en el presente, a la manera de un «telos», no sin embargo como un simple punto de atracción, sino como un inspirador, suscitando la invención, abriendo horizontes intermediarios, dando sentido a todo lo que se prepara en el campo de la efectividad. No parece inapropiado utilizar, para evocar todo esto, el término de «Ésjaton» más bien que el de «telos», según la imagen a la que hicimos referencia más arriba.

Si se puede caracterizar así la historicidad- específica de la razón debemos preguntamos cómo caracterizar la relación de la razón a su «ésjaton», o aun cómo pensar la presencia de este "ésjaton" a la actualidad del trabajó de la razón. Es aquí donde puede intervenir el término de «esperanza». El «ésjaton» de la razón se da a su presente como algo que se puede esperar. En este término se evocan a la vez la espera, la incertidumbre y la confianza, por virtud de las cuales la razón que actúa está siempre por delante de sí misma, en esta tensión que la lleva hacia la integralidad de su manifestación.

¿Cuál es entonces el sustento de esta esperanza de hallar un fundamento? ¿Cómo la filosofía podría justificar a sus propios ojos la esperanza de la razón? En primer lugar hay que precisar que si hay una esperanza de la razón. no es en el sentido de una actitud puramente voluntarista. Sino que ella se inscribe en la estructura misma de la razón, en tanto que la razón es esta facultad que nos lleva más allá de lo inmediato, hacia lo indeterminado de un «telos» que es también un «ésjaton». Lo que depende de la actitud reflexiva y voluntaria es la posibilidad de ratificar lo que pertenece de este modo a la constitución de la razón o de rechazarlo como ilusorio. Pero hay ya una ratificación implícita por parte de la razón de la esperanza que porta en sí misma, cada vez que, en la iniciativa creadora, ella hace fondo sobre sus propios poderes. Pertenece a la reflexión la tarea de ratificar explícitamente esta ratificación implícita. La cuestión es entonces saber si esta ratificación es razonable. Haciéndose esta pregunta la razón se somete a su propio juicio. Porque si la esperanza de la razón se inscribe en su estatuto constitutivo, ratificarla es, para la razón, ratificar. su propia constitución, en suma, ratificarse a sí misma.

La pregunta por el fundamento es entonces una pregunta que concierne al ser mismo de la razón: ¿es ella en totalidad ilusión?, ¿tiene razón o no de querer su propio ser? Formulada

así, la pregunta compromete una especie de apuesta de la razón sobre sí misma, y por eso en definitiva, sobre la constitución de las cosas en general. Hay una especie de confianza espontánea de la razón en sí misma, que es, en efecto, en tanto que espontánea, más bien del orden de la apuesta que de lo demostrado. Pero esta apuesta puede justificarse reflexivamente a través del develamiento de lo que se podría llamar la fiabilidad del ser. La razón se hace manifiesta en el descubrimiento, dentro de la constitución de las cosas, de lo que en ellas se significa de la fuerza presentante, que las habita. Reencontramos aquí la idea clásica de la conexión entre el ser y el bien.

La intención del existir puro es la intención del momento, en el acontecimiento de la aparición delimitadora que produce el existente finito, de la auto-posición absoluta. Pero es siempre a través del existir del existente finito que esta intención puede efectuarse, a través por eso de una existencia que es afectada indefectiblemente por la determinación. En la medida en que ésta es así afectada, el existir no es igual al de la auto-posición absoluta, aún si ésta se perfila como en el infinito de la perspectiva en la cual el existente finito aparece en tanto que existente. Esta no-igualdad es una distancia. Es a favor de esta distancia, precisamente, que la existencia finita, en tanto que separándose del existir puro puede constituirse como existencia propia del existente finito.

Nos limitaremos aquí a esbozar el esquema de una reflexión que podría hacer justicia a la esperanza de la razón, a partir de esta idea de la fiabilidad del ser y en primer lugar de la razón en su uso teórico. Para que un saber auténtico del mundo sea posible, es necesario que a través de las figuras sucesivas en las cuales éste se manifiesta se deje reconocer una coherencia que permita descifrar su orden inmanente. Para que haya coherencia más bien que caos en un universo marcado por la multiplicidad, la diferencia y el cambio, es necesario que haya entre todos sus constituyentes una interdependencia que haga de ellos una totalidad organizada , y que exista en su devenir un modo de encadenamiento de los momentos que les asegure una continuidad. El esfuerzo de construcción del saber se refiere precisamente a las relaciones que hacen depender las cosas unas de otras, y a las regularidades que restituyen al universo su unidad a través del devenir. Si estas relaciones y estas regularidades se dejan descubrir, sólo puede ser a través del análisis de las determinaciones. Ahora bien. lo que podemos aprehender de la constitución intrínseca de las cosas nos muestra que las determinaciones son reales en tanto que asumidas en un existir propio que no tiene su eficiencia sino del hecho de estar puesto en su singularidad por la presencia auto-retractante en él de un acto de

auto-posición absoluta. Si aceptamos, por decir así, esta inhabitación que es al mismo tiempo refracción, separación, posición fuera de sí, el límite de la participación. podremos decir que cada cosa existente, accesible en la experiencia, participa en su existir de la auto-posición absoluta y que sus mismas determinaciones reciben así el sello de una autenticidad radical. La universalidad de la participación confiere a la totalidad de lo manifiesto su unidad y su coherencia, a la vez en tanto que funda una comunidad entre sus constituyentes y en tanto que hace de su existir una duración. Esta condición general que hace de lo manifiesto, propiamente hablando, un mundo, debe encontrar su refracción en las determinaciones que constituyen las figuras de la manifestación. En ellas debe también volverse visible un orden, que da al mundo su inteligibilidad y lo hace accesible al esfuerzo de la comprensión. De este modo, la constitución intrínseca de las cosas hace posible un saber que no es ni una lectura de las esencias puras ni una visión en Dios, sino un saber de las cosas existentes finitas en tanto que finitas, en su realidad propia y en su contingencia.

Esta misma constitución intrínseca nos asegura, en el caso particular del existente humano, que la acción adquiere su fuerza inaugural, evenemencial, de un acto de existir singular, original, que se presenta en y para sí mismo, que es por esto mismo origen auténtico. Aquella tiene que ser comprendida entonces como responsable en relación a una exigencia que lleva en sí misma, que le pertenece como una dimensión constitutiva, en y por la cual está confiada a sí misma. El existente humano aparece así como el guardián de su propio ser. Y el acto constitutivo de su ser, siendo la huella en él de un acto de auto-posición absoluta, debe compartir su fuerza fúndante: la responsabilidad es la reasunción, en la decisión y la creatividad de la acción, de esta fuerza constituyente. El voto de la razón práctica es la expresión de esta estructura, en tanto que lleva en sí, de manera auténtica, la indicación de una tarea. Pero esta tarea no pone solamente en juego la acción como tal, en su singularidad, sino también su relación al mundo: ella se refiere a una realización, en la forma de la instauración de un mundo moral. Para que el voto de la razón práctica no sea en vano, es necesario que la acción pueda inscribir efectivamente su marca en el curso del mundo, que sea posible un acuerdo entre la exigencia que la habita y las condiciones de su efectividad, que dependen de la configuración de las cosas y del devenir del mundo. Lo que puede hacer pensar en esta posibilidad es la condición general de coherencia de la que ya hemos hablado a propósito de la razón teórica, pero en tanto que particularizada por lo que puede ser instaurado por la libertad.

La reflexión sobre la constitución intrínseca de la realidad reúne así en sí misma la reflexión de la esperanza de la razón, aportándole elementos para una mejor comprensión de sus presupuestos y para confortarse en su apuesta.

Pero hay que volver a la cuestión misma. Lo que puede ser justificado por esta reflexión sobre la fiabilidad del ser, ¿es exactamente una esperanza? Una justificación como ésta vale para la acción, para el trabajo, para el compromiso en todas sus formas. La acción, en tanto que concreta, situada, limitada, queda justificada en la medida en que se abre un futuro con sentido, y en la medida en que ella puede aparecer ante sí misma contribuyendo, en el horizonte de ese porvenir, a su advenimiento. Lo que es objeto de la esperanza es, propiamente hablando, este advenimiento, no el resultado directo de la acción. La confianza que podemos tener en la disponibilidad de un futuro capaz de dar un sentido a la acción, no es lo, mismo que esta esperanza. Ahora bien, nada garantiza que tal acción emprendida, que puede ser considerada como dotada de sentido, va efectivamente a contribuir a la realización de lo que se espera. No hay vínculo necesario entre la acción, en tanto que determinada, y lo que, en ella, es solamente objeto de esperanza. Entre la acción y el objeto de su esperanza hay una discontinuidad, que marca precisamente aquello por lo que el ésjaton está más allá de toda inscripción concreta.

Hay una extrañeza de lo que se espera en relación a la acción, y correlativamente una diferencia esencial entre el compromiso de la razón, que es necesariamente concreto y limitado, y su esperanza, que es indeterminada y de cierta manera ilimitada. Del argumento propuesto se puede concluir la fiabilidad del ser. una justificación de lo que se impone a la razón en el sentimiento del deber. Este argumento hará aparecer el deber como una exigencia de fidelidad de la razón hacia su propio ser. Pero esto no es aún una justificación de la esperanza como tal. Se puede evocar aquí el argumento kantiano respecto al soberano bien. La fidelidad al deber no podría implicar la realización de la felicidad sino en un «mundo moral, en cuyo concepto, dice Kant, hacemos abstracción de todos los obstáculos que en él se oponen a la moralidad (las inclinaciones)[13]». Pero la realización de un mundo moral, según Kant, «se apoya en la condición de que todos hagan lo que deben, o sea que todas las acciones de los entes racionales suceden como si provinieran

[13] Kant, E. Crítica de la Razón Pura, Edición de PUF ya citada. p. 545.; Ed. Orbis, p.488.

de una voluntad suprema que abarca en sí o bajo sí todo arbitrio privado[14]». No estamos en un mundo tal. La fidelidad al deber puede hacernos dignos de ser felices. Pero no hay, en este mundo en el que estamos, un vínculo necesario «de la esperanza de ser feliz con el incesante esfuerzo por hacerse digno de la felicidad[15]». La esperanza se refiere a tina condición que está más allá de lo que puede producir la acción moral. La esperanza de la felicidad no puede ser sino la esperanza de un vínculo efectivo entre lo que puede hacemos dignos de la felicidad y la felicidad misma. Kant ve el principio de este vínculo efectivo en "el ideal del bien supremo originario": es la idea de una «inteligencia en que la voluntad moralmente más perfecta. combinada con la felicidad suprema. es la causa de toda felicidad en el mundo, en cuanto ésta está estrechamente relacionada con la moralidad (como lo que hace digno de ser feliz).[16]» Pero la efectividad de este ideal se sitúa en un mundo inteligible, no en el mundo sensible. El abismo que separa estos dos mundos corresponde a la distancia que separa la acción moral de aquello que se espera. Esta distancia significa que la síntesis de la moralidad y de la felicidad no puede ser producida sino por la intervención de un principio que es excesivo en relación a la efectividad de la acción, aun cuando ésta sea perfectamente fiel a la normatividad interna de la razón. Es a este excedente que se refiere la esperanza.

Pero si no hay vínculo necesario entre la acción moral y la felicidad, si nada garantiza, desde el punto de vista de la razón actuante. que lo que ella espera podrá alguna vez ser realizado, que su esperanza no es ilusoria. si hay una total extrañeza en lo que se espera en la esperanza de la razón, esto significa que esta esperanza no puede ser consistente sino como apuesta en una gratuidad total. Ahora bien. es así que se presenta el ésjaton de la razón. Aunque actuando en el presente. está en discontinuidad con los momentos del devenir efectivo, e introduce aún francamente una ruptura en relación al encadenamiento de peripecias que constituyen la historia. Es en tanto que él está de cierto modo totalmente separado, como "último", que su advenimiento no puede provenir sino de una iniciativa capaz de establecer una continuidad que la acción no está en poder de producir. Lo que se espera es precisamente una intervención que sólo puede venir de algún otro, y que no puede ser comprendida sino como don. Reencontramos así. a propósito del destino de la razón, el análogo de lo que la escatología teológica nos dice del don del Espíritu.

---

[14] La versión francesa que maneja Ladriére, más clara en este punto que la española, dice: «Repose sur la condition que chacun fait ce qu'il doit, c'est-á-dire que toutes les actions des ¿tres raisonnables arrivent comme si elles sortaienr d'une volonté supréme qui embrasse en elle ou sous elle toutes les volontés partículiéres», Cfr p.546. Ed.Orbis, p. 489.

[15] PUF, p. 546; Orbis.p. 489.

[16] PUF, p. 546; Orbis, p. 489.

El don no procede de un deber cualquiera, ni de una ley exterior. no se desprende de una necesidad deóntica ni de una necesidad aléthica. Dicho de otro modo, es gratuito. Sin ser, sin embargo. de naturaleza aleatoria. Está, en efecto, apostado por la fecundidad de acción. Hay como una disposición en acto del ésjaton a adelantarse en lo actual, que permite a la esperanza presentir su sentido y comprender en una cierta medida su intención inspiradora. Un don de este tipo no puede provenir de otro lado que de una instancia capaz precisamente de la pura generosidad que él implica, capaz de salir fuera de sí misma, de modo absolutamente gratuito. de cierta manera sin otra razón que el acto mismo de la donación. Es esta sinrazón lo que constituye la razón de la esperanza, en tanto que se confunde con su objeto mismo. Ahora bien, una iniciativa puede ser sin razón, sea en un sentido deficiente, en tanto que enteramente aleatoria. sea en el sentido eminente de un compartir por el cual la instancia donadora comunica lo que pertenece a su ser propio. El don consiste en compartir al autor mismo del don. Sólo una realidad de naturaleza personal es capaz de don en este sentido radical. La esperanza. toda esperanza, es implícitamente la expectativa de una intervención de carácter personal. El ésjaton de la razón es la manifestación en persona de aquello que, en lo inmediato, es vivido como principio inspirador y regulador de la acción.

Pero debemos, aún una vez, volver a la cuestión de un fundamento filosófico de la esperanza. ¿Qué es lo que la filosofía, limitada a sus solas fuerzas, puede decir acerca de lo que sugiere esta comprensión del ésjaton como don? El pensamiento filosófico no puede transportarse a un lugar de donde vendría el don. Ella no puede aprehender el don sino en sus efectos, jamás en su fuente. Y esto porque ella no puede decir sino lo que sea posible decir desde el interior mismo del camino de la razón hacia sí misma. Ahora bien, lo propio del ésjaton es estar a la vez arrebatado en un porvenir no asignable y presente en la efectividad del devenir. En tanto que presente, está realmente ya ahí. Y si puede ser pensado como don, hay que decir de este don que está ya ahí, en la vida misma de la razón. Lo que la filosofía puede hacer, es tratar de aprehender y de decir el modo específico de esta presencia. Lo que puede justificar la esperanza de la razón, como relación a su ésjaton, y en este sentido fundarla, es precisamente que lo que es esperado, ya ha realmente ocurrido, que el don ya ha tenido lugar. Y ha ocurrido como don a la razón, en su vida misma, y esto en una forma en la que puede dejarse reconocer. La justificación es este reconocimiento.

Hay que retomar entonces el análisis de la relación que vincula la razón a su ésjaton. En esa relación el ésjaton es a la vez esperado y reconocido en su especificidad. Lo que constituye el carácter propio de la esperanza, en relación a toda otra forma de anticipación, es que ella no es solamente un componente de la estructura constitutiva de la razón -puramente intrínseco- sino que es la puesta en marcha, la animación de esta estructura por una alteridad. El reconocimiento del ésjaton es el reconocimiento de esta alteridad, viene hacia la vida de la razón, como don precisamente, como lo que hace que la razón se deje orientar y conducir por lo que ella espera.

Por otra parte, la esperanza misma se recibe de ese don. Y es en ese don mismo que es el ésjaton que promete ya está presente. Es sin duda en el trabajo concreto de la razón que esta presencia tiene su efectividad, pero lo es en tanto que este trabajo es sostenido por una esperanza, y que, en ésta, el ésjaton está efectivamente presente y actuante. Si la esperanza misma es un don, es percibiendo de qué se trata la esperanza como tal que se puede aprender en ella el don; y así. indirectamente, la instancia donadora, en el don que ella hace de lo mismo que es objeto de la esperanza. La justificación de la esperanza consiste en que en la razón se da eso mismo que constituye su objeto.

Es necesario tratar de precisar un poco cómo se efectúa esta donación. La esperanza lleva en ella la certificación de una gratuidad. Así, precisamente, ella es algo distinto de la previsión, de la simple expectativa, y aun de la confianza que sostiene la acción día a día. Ella va más lejos que toda otra forma de anticipación, en el sentido que ella va inmediatamente al término, al cumplimiento, al pleroma. Y así se sitúa también instantáneamente en un dominio en el que no hay ya garantías, donde se rompen las amarras que ligan al presente, donde solamente resta el abandono a lo que llega. Ella se refiere a lo que viene hacia ella como a algo dado, pero siendo algo dado que está más allá de todo dato. Abre así delante de sí una carrera infinita. Además la gratuidad es el signo de un don. y el don implica una generosidad, la capacidad de salir de sí mismo, de hacer valer una alteridad que no se afirma de otra manera que dándose. subordinándose de cierto modo a otra alteridad, la de aquellos hacia quienes va el don.

Pero la esperanza es también una forma radical de la confianza, que va más allá de lo cotidiano, que asume de algún modo lo indeterminado de un por-venir que se oculta en un horizonte de distancia indefinida. Esta confianza implica que nada es en vano, que la

fuerza de donde viene la seguridad que ella procura no se circunscribe a un instante, sino que trasciende la corriente del devenir y que es totalmente consecuente consigo misma. no para sí misma, sino para aquellos que reciben su don. en virtud de una especie de pacto que ella instaura por pura gratuidad. La confianza implica entonces el reconocimiento de una fidelidad. Ahora bien, la fidelidad es el don continuado, y así el acuerdo del don consigo mismo, confirmando por su continuidad, su realidad y su autenticidad.

En fin, en tercer lugar, la esperanza, en esta confianza, sabe que se confía a una benevolencia. Es este un aspecto esencial del don. El implica la generosidad, como la gratuidad$_4$ pero agregando a ésta la solicitud, la preocupación por el ser del otro, la voluntad de que nada sea perdido, de que se asegure, por el contrario, la perseverancia y el crecimiento en el ser. La esperanza se recoge en el reconocimiento de la benevolencia. La razón extrae de allí la fuerza de la iniciativa,' de este esfuerzo que la lleva siempre de nuevo más allá de lo inmediato.

Es así, en esta certificación, en este sentimiento, en este reconocimiento, que la esperanza se muestra a sí misma. Y es en esta aparición de ella misma que se manifiesta en ella la presencia de lo que anuncia. En tanto que esta presencia se atestigua en ella, la esperanza de la razón queda justificada, porque hace manifiesto aquello de lo que ella es la espera. Es, entonces, su mismo objeto quien la justifica. He aquí, puede ser, lo que podría constituir una indicación en relación con la posibilidad de un fundamento filosófico. Es, en suma, la esperanza misma, en su aparición a sí misma, la que es su propio fundamento, en el sentido de su propia justificación. La filosofía no haría sino volver manifiesto en la reflexión lo que está de por sí manifiesto en el trabajo de la razón y en lo vivido de la esperanza que lleva en sí.

Sin embargo, hay que ir más lejos. Nos hemos preguntado hasta aquí sobre la posibilidad de fundar tina esperanza. Se trataba de la esperanza de la razón. Esta esperanza se determina y se manifiesta en las obras de la razón. Lo que es efectivo, en el universo de la racionalidad, es ya el comienzo, el esbozo, y como la premonición de lo que se espera. Pero la razón trabaja en el universal, al menos en principio. y por eso mismo en la abstracción. Ella se orienta ciertamente hacia realizaciones concretas, pero en tanto que concretización de formas universales, Según la expresión hegeliana, ella se orienta hacia la constitución de un universal concreto. Ahora bien, en la medida en que es, en esto, llevada por una esperanza, ella apunta, como ha sido sugerido, hacia una realidad

substancial, no hacia una abstracción. Así, su esperanza va más lejos que su objeto propio. Su objeto propio es la autoconstitución de la razón, bajo la forma de la instauración de un universo de racionalidad. Esto puede ser objeto de una esperanza. Esto no es toda la esperanza.

La razón, en su trabajo, sobre todo en tanto que razón práctica, encuentra limitaciones, impuestas por la naturaleza, encuentra fracasos, atribuibles a sus propios desfallecimientos, encuentra la contradicción. se choca contra la fuerza de las cosas, los efectos que son contrarios a las intenciones, encuentra también la mala voluntad y aún la voluntad malvada. La esperanza que la conduce es aspiración a más que las obras de la razón, a lo que pueda liberar a la razón misma de sus límites, de sus contradicciones, de sus fracasos, a lo que pueda liberar la existencia de sus limitaciones y de su parte de sufrimiento, y positivamente a lo pueda ser la contribución de la razón a la vida feliz, a lo que pueda ser la misma vida feliz.

Kant caracterizaba la felicidad como «la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto extensiva, con respecto a su multiplicidad, como intensiva, respecto del grado, como también protensiva, respecto de la duración)[17]». Lo que se evoca de este modo es una forma de vida enteramente integrada, donde todos los componentes de la existencia se encontrarían reunidos en una armonía superior y donde toda tensión se encontraría resuelta en una especie de cumplimiento último, obrando sobre la infinitud de un presente que se hubiera transformado en pura positividad. En su más grande amplitud la esperanza es sin duda la espera deseosa de una tal forma de vida, en la que la contingencia de la existencia se encontraría reconciliada con el absoluto, cuyo presentimiento ella lleva en sí. La esperanza de la razón es como una refracción en el dominio de la razón de esta esperanza más radical que se puede llamar la esperanza de la vida feliz.

Pero el dominio de la razón es el dominio de lo que es propuesto a nuestra responsabilidad. el dominio de nuestras construcciones. de nuestros compromisos. sea en el orden del saber y de la comprensión, o en el orden práctico de la acción v de la ética. Es, en suma. el dominio de la iniciativa propiamente humana. Asumir resueltamente las posibilidades que allí se revelan y las responsabilidades que allí se imponen, ¿no podrá ser el camino que conduce a la vida feliz? ¿No podríamos al menos decir, generalizando un poco a

[17] PUF, p. 544; Orbis, p. 487.

Kant, que lo que puede encaminamos hacia la vida feliz, es lo que, en el compromiso de nuestra responsabilidad y la iniciativa de nuestra acción, puede hacemos dignos de ser felices? Y el cumplimiento de la razón, ¿no es precisamente lo que trata de evocar la expresión misma de «vida feliz»?

Pero no se puede olvidar que hay, en la esperanza misma de la razón, un requerimiento radical de concreción, que está comprendido precisamente en el concepto de ésjaton. Es una presencia en persona lo que se pide y espera. La razón tiene valor escatológico como anuncio y espera de esta presencia. Lo que la esperanza espera en ella, es este exceso, esta alteridad, esta gratuidad en la que se significa el ésjaton, el don de una presencia que sería, para cada uno, el reconocimiento y como la ratificación de su singularidad.

La esperanza de la, razón es en algún sentido ya espera de la salvación. La salvación es don. Ella viene por los caminos más simples, y nos toma en aquello que en nosotros es lo más frágil. Viene un momento en que la razón sabe que ella no es aún la salvación y en el que la esperanza de la razón se convierte en la esperanza de la Misericordia.

Traducción de Ana Teresa Martínez O.P.

Lectura complementaria Nº 4

JÜRGEN HABERMAS

ACERCA DEL USO ÉTICO, PRAGMÁTICO Y MORAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Traducción: Sandra Kuntz Ficker y Juan Sánchez Zermeño

Tomada de: Filosofía, No. 1, Mérida (Venezuela),
Postrado de filosofía de la Universidad de los Andes, Abril de 1990, págs. 7-24.

Habermas desciende de la Escuela Freudo-Marxista de Frankfurt es el más vigoroso pensador dialéctico de los años setenta y ochenta. Sintetiza la crítica radical a la Razón Instrumental, la teoría ontogenética de Piaget, las tesis Hermenéuticas de Apel, el proyecto Estético de Adorno, Biecht y Benjamín para revitalizar los fundamentos que justifiquen una Teoría Crítica de la Historia y la Sociedad y a su vez la posibilidad de una ética – de la acción. Esta conferencia fue presentada en México en Octubre de 1989 y la publicamos con carácter de primicia al lector hispano.

ACERCA DEL USO ÉTICO, PRAGMÁTICO Y MORAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Hasta hoy día las discusiones teórico-morales se determinan a través de la confrontación entre tres posiciones: las argumentaciones se mueven entre Aristóteles, Kant y el utilitarismo. Sólo las éticas de la compasión hacen valer aún otro motivo. Otras teorías, incluso las hegelianas, pueden concebirse como intentos para una síntesis de principios conocidos. La tuca del discurso (Diskursethik), que se propone como tarea poner de relieve el contenido normativo de un uso del lenguaje orientado al entendimiento

(verstandigungsofirientiert) no es una tal síntesis. En tanto ella intenta demostrar con medios del análisis del lenguaje que el punto de vista del examen imparcial sobre cuestiones práctico-morales -el punto de vista moral- procede en general de los presupuestos pragmáticos ineludibles de la argumentación, se coloca en la tradición fundada por la "Crítica de la razón práctica". Sin embargo, al tomar posición en favor de Kant, esta ética no acepta con todas sus implicaciones las premisas que invitan a caracterizar unilateralmente el planteamiento deontológico, vale decir, con exclusión de las intuiciones en las que con cierta razón se concentran las apreciaciones competidoras. En lo siguiente se trata para mí de la razón relativa que posee cada uno de los tres aspectos bajo los cuales podemos hacer un uso en cada caso distinto de la misma razón práctica. Querría mostrar esto por el camino de un análisis de los tipos de argumentación respectivos.

La ética clásica parte, del mismo modo que la moderna, de la pregunta que se impone al individuo necesitado de orientación cuando se encuentra, en una determinada situación, indeciso frente a una tarea práctica por realizar: ¿cómo debo comportarme, qué debo hacer? Este "deber" ("Sollen") guarda un sentido indeterminado en tanto no se define con mayor precisión el problema correspondiente y el aspecto bajo el cual debe ser resuelto. Quisiera en primer lugar diferenciar el uso de la razón práctica a partir del hilo conductor de las cuestiones pragmáticas, éticas y morales. Bajo los aspectos de lo adecuado a fines, de lo bueno y de lo justo se esperan en cada caso distintos resultados por parte de la razón práctica. En correspondencia con ello, la constelación de razón y voluntad en los discursos pragmáticos, éticos y morales se modifica. Finalmente, la formación de la voluntad individual encuentra sus límites en el hecho de que se abstrae de la realidad de la voluntad ajena. Con los problemas fundamentales de una formación de la voluntad colectiva racional se ponen en juego interrogantes acerca de una teoría normativa del derecho y de la política.

1. Los problemas prácticos se nos imponen en distintas situaciones. "Tienen que" ("müssen") ser resueltos, de otra manera sobrevienen consecuencias que en el más simple de los casos resultan embarazosas. Así, por ejemplo, tenemos que decidir que hacer cuando la bicicleta usada cotidianamente se ha descompuesto, cuando aparecen trastornos de salud o cuando hace falta el dinero para poder satisfacer determinados deseos. Buscamos entonces los fundamentos para una decisión racional entre distintas posibilidades de acción en vista de una tarea que tenemos que resolver si queremos alcanzar un determinado fin. Los fines mismos pueden también hacerse problemáticos, cuando por ejemplo un plan

para el próximo periodo vacacional fracasa repentinamente o cuando debe elegirse una profesión. Si uno viaja a Escandinavia o al Elba o se queda en casa, si visita ciudades orientales, viaja a lo largo del Dordoña o permanece en el mar, si se comienzan inmediatamente los estudios profesionales o se aprende sólo un oficio, si se convierte en médico o en administrador de empresas, depende en primera instancia de nuestras preferencias y de las opciones que se nos ofrecen en una situación tal. De nuevo buscamos los fundamentos para una decisión racional -esta vez entre los propios fines.

En ambos casos lo que uno racionalmente debe hacer se encuentra en parte determinado por lo que uno quiere: se trata de una elección racional de los medios ante fines dados o de la ponderación racional de los fines ante preferencias existentes. Nuestra voluntad está ya fácticamente determinada por deseos y valores; determinaciones ulteriores sólo se realizan en atención a alternativas en la elección de medios o bien en la fijación de fines (Zielsetzung). Se trata únicamente de las técnicas adecuadas, sea para la reparación de la bicicleta o para el tratamiento de enfermedades, de estrategias para la adquisición de dinero, de programas para la planeación de las vacaciones y la elección de la profesión. En casos complejos deben desarrollarse incluso estrategias para la toma de decisiones-entonces se cerciora la razón de su propia manera de proceder y se vuelve reflexiva, por ejemplo en la forma de una teoría de la elección racional. En tanto la pregunta ¿qué debo hacer? se refiera a tales tareas pragmáticas, son pertinentes todas las observaciones e indagaciones, comparaciones y ponderaciones que realicemos apoyados en informaciones empíricas, bajo los puntos de vista de la eficiencia o con ayuda de otras reglas de la decisión. La reflexión práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad con arreglo a fines (Zweckrationalität)con el propósito de encontrar técnicas, estrategias o programas adecuados. Ella conduce a recomendaciones que en casos simples tienen la forma semántica de imperativos condicionales. Kant habla de reglas de la habilidad y de consejos de la sagacidad, de imperativos técnicos y pragmáticos. Ellos ponen en relación causas y efectos según preferencias valorativas y fijaciones de fines. El sentido imperativo que expresan se puede comprender como un deber relativo. Los preceptos de la acción (Handlungsanweisungen) dicen lo que uno, en vista de un determinado problema, 'debe' hacer o 'tiene que' hacer si uno quiere realizar determinados valores o fines. Se comprende que tan pronto como los propios valores se vuelven problemáticos la pregunta ¿qué debo hacer? desborda el horizonte de la racionalidad de los fines.

En el caso de las decisiones complejas, como por ejemplo la elección de la profesión, puede evidenciarse que no se trata en absoluto de una cuestión pragmática. Quien quiere

ingresar a la administración de una empresa editorial puede reflexionar si es adecuado a los fines hacer solamente una carrera técnica o iniciar de inmediato los estudios universitarios; pero quien no sabe en absoluto lo que quiere se encuentra frente a una situación muy distinta. Entonces se vincula la elección del oficio o bien la dirección de los estudios con la pregunta por las "inclinaciones" o por aquello en lo que uno se interesa, por la clase de actividad en la que encontraría satisfacción, etc. Mientras más radicalmente se plantee uno esta pregunta, tanto más se agudiza el problema de qué vida desearía uno llevar, y ello significa: qué persona se es y a la vez se desearía ser. Quien en decisiones importantes para la vida no sabe lo que quiere preguntará al final quién es él y quién desearía ser. Las decisiones en torno a preferencias triviales o débiles no exigen una fundamentación; nadie se culpa o pide cuentas a los demás acerca de que marca de carro o qué clase de chaqueta prefiere. En cambio, denominamos con Charles Taylor preferencias "fuertes" a las valoraciones que conciernen no sólo a disposiciones e inclinaciones casuales, sino a la autocomprensión (Selbstversändnis) de una persona, al tipo de vida, al carácter; ellas están estrechamente ligadas a la propia identidad de cada cual. Esta circunstancia no sólo confiere a las decisiones existenciales su peso, sino también un contexto en el cual requieren de una fundamentación y son capaces de darla. Las decisiones de valor de peso son consideradas desde Aristóteles como preguntas clínicas del buen vivir. Una decisión ilusoria el compromiso con la pareja errada, la elección de la alternativa profesional equivocada puede tener como consecuencia una vida malograda. La razón práctica, que en este sentido no sólo aspira a lo posible y a lo adecuado a fines, sino también a lo bueno, se mueve, si seguimos el uso del lenguaje clásico, en el terreno de la ética.

Las valoraciones fuerte están inmersas en el contexto de una autocomprensión. Cómo uno se comprende a sí mismo, no depende sólo de cómo uno se describe, sino también de los modelos que uno sigue. La propia identidad se determina al mismo tiempo a partir de cómo uno se ve y desearía verse -como quién se encuentra uno y de acuerdo con qué ideal se forma uno a si mismo y proyecta su vida. Esta autocomprensión existencial es en su núcleo evaluativa y porta, como toda valoración, una cabeza de Jano. En ella están entrelazados ambos componentes: los descriptivos de la génesis histórico-vital del yo y los normativos del yo-ideal. Por esto el esclarecimiento de la autocomprensión o el cercioramiento clínico de la propia identidad exige una comprensión apropiante -la apropiación de la propia historia vital, así como también de las tradiciones y el contexto vital que han determinado el propio proceso de formación. Cuando hay ilusiones en juego

este autoentendimiento (Selbstverständigun) hermenéutico puede ser agudizado hasta llegar al tipo de reflexión que disuelve el autoengaño. La concientización crítica de la historia vital y su contexto formativo no conduce a una autocomprensión valorativamente neutral; la auto-descripción ganada hermenéuticamente está más bien internamente vinculada con una relación crítica para consigo misma. Una autocomprensión profundizada transforma las orientaciones que portan o por lo menos implican un proyecto de vida normativamente sustancial. Así, por el camino de la autocomprensión hermenéutica, las valoraciones fuertes pueden ser fundamentadas.

Entre una carrera de administrador de empresas y una formación como teólogo uno podrá decidirse con mejores bases después de que uno "mismo" se ha aclarado quién es y quién desearla ser. Las cuestiones éticas son respondidas en general con imperativos condicionales del siguiente tipo: «tienes que abrazar una profesión que te haga sentir que ayudas a otros hombres». El sentido imperativo de esta oración se debe entender como un deber [Sollen] que no depende de fines y preferencias subjetivos y naturalmente no es absoluto, Lo que tú "debes" hacer o "tienes que" hacer posee aquí el sentido de que en el largo plazo y en conjunto ello, por así decirlo, "es bueno" para ti, En este contexto Aristóteles habla de caminos para la vida buena y feliz. Las valoraciones fuertes se orientan a un fin absoluto fijado por mí, es decir, al más alto bien de un modo de vida autárquico, que porta, en si mismo su valor, La pregunta ¿qué debo hacer? transforma una vez más su sentido tan pronto como mis actos tocan los intereses de los otros y conducen a conflictos que deben ser regulados imparcialmente, esto es, bajo puntos de vista morales. Una comparación contrastante ilustra acerca de la nueva cualidad que con esto se pone en juego.

Las tareas pragmáticas se plantean desde la perspectiva de un actuante (Handelnde) que parte de sus fines y preferencias. Desde esta visión no pueden plantearse en absoluto problemas morales, porque las otras personas sólo poseen la significación de medios o condiciones restrictivas para la realización de un plan de acción en cada caso propio. En la acción estratégica los involucrados suponen que cada uno decide egocéntricamente conforme a los propios intereses. Bajo esta premisa existe desde un principio un conflicto al menos latente entre los contrarios. Este puede ser ventilado o contenido y puesto bajo control, o también puede ser dirimido en el interés recíproco. Sin un cambio radical de la perspectiva y de la orientación no se puede percibir el conflicto interpersonal de los involucrados como un problema moral. Si me quiero hacer del dinero que necesito sólo

por el camino del ocultamiento de hechos relevantes, desde el punto de vista pragmático cuenta solamente el posible éxito de una tentativa de engaño. Quien problematiza esta admisibilidad plantea otro tipo de pregunta -es decir, la pregunta moral de si todos podrían querer que en mi lugar cada uno obrara según la misma máxima.

Las cuestiones éticas de ninguna manera exigen una ruptura completa con la perspectiva egocéntrica; como es sabido, ellas se refieren al telos de mi vida. A partir de este visión otras personas, otras historias vitales y campos de interés cobran significación en la medida en que se encuentran entretejidos o hermanados en el marco de nuestra forma de vida intersubjetivamente compartida con mi identidad, mi historia vital y mi campo de intereses. Mi proceso de formación se lleva a cabo en un contexto de tradiciones que comparto con otras personas; mi identidad está asimismo marcada por identidades colectivas, y mi historia vital se inserta en contextos vitales históricos entremezclados, En este sentido la vida que para mí es buena afecta también las formas de vida que nos son comunes, De esta manera, para Aristóteles el ethos del individuo se mantenía referido e incluido en la polis del ciudadano, Pero las cuestiones éticas como cuestiones morales apuntan en otra dirección: la reglamentación de conflictos del proceder interpersonal que resultan de campos de intereses contrapuestos no es aquí aún el tema. La cuestión de sí yo desearla ser alguien que estando en un duro aprieto se permitiera alguna vez algún pequeño fraude frente a una sociedad anónima de seguros, no es una cuestión moral - pues entonces se trata de mi propia autoestima y eventualmente de la estima que los otros manifiesten hacia mi pero no del mismo respeto para cada uno, vale decir, de la estima simétrica que cada uno preste a la integridad de todas las otras personas.

En todo caso, tan pronto como probamos nuestras máximas en su compatibilidad con las máximas de otros nos acercamos al modo de consideración moral. Kant denomina máximas a aquellas reglas del obrar próximas a la situación, más o menos triviales, según las cuales la praxis de un individuo se rige de acuerdo a la costumbre. Ellas liberan al actor del gasto cotidiano de decisiones y se unen de manera más o menos consistente a una praxis vital en la que se reflejan el carácter y el modo de vida. Kant tenía a sí sobre todo las máximas de la sociedad burguesa temprana corporativamente diferenciada. En general, las máximas constituyen las más diminutas unidades de una malla de costumbres practicadas en las que se concretan la identidad y el proyecto de vida de una persona (o de un grupo) -regulan la actividad cotidiana, el estilo del trato, las maneras de enfrentar los problemas, resolver los conflictos, etc. Las máximas

constituyen el punto en que ética y moral entran en contacto, por cuanto aquéllas pueden ser juzgadas simultáneamente bajo puntos de vista tanto éticos como morales. La máxima de permitirse también alguna vez una pequeña maniobra fraudulenta puede no ser buena para mí es decir, no lo es cuando ella no corresponde con la imagen de la persona que yo desearía ser y como la que quiero ser reconocida. La misma máxima puede al mismo tiempo ser injusta –a saber, cuando su observancia general no es buena para todos en la misma medida. Un examen de las máximas o una heurística constitutiva de máximas que se pueda derivar de la cuestión de cómo quiero vivir exige a la razón práctica de una manera distinta que la reflexión de sí desde mi punto de vista una máxima observada de manera general es apropiada para regir nuestra vida en común. En un caso lo que se examina es si una máxima es buena para mí y se adecua a la situación; en el otro caso, sí yo puedo querer que una máxima sea cumplida como ley general por todo el mundo.

Allá se trata de una reflexión ética, aquí de una reflexión de naturaleza moral -en cualquier caso todavía en un sentido restringido. Pues el resultado de esta reflexión aún permanece vinculado a la perspectiva personal de un individuo determinado. Mi perspectiva está determinada a través de mi autocomprensión; y desde el punto de vista del modo como yo desearla vivir puede ser aceptable una indolente orientación hacia las tentativas de engaño silos otros se comportan de la misma manera en situaciones comparables y ocasionalmente me hacen víctima de sus manipulaciones. Hasta Hobbes conoce la Regla de Oro según la cual una máxima tal podría ser, si se diera el caso, justificada. Para él se trata de una «ley natural» que cada uno conceda a los demás los derechos que exige para sí. A partir de un test generalizador llevado a cabo de manera egocéntrica no se infiere aún que una máxima habría de ser aceptada por todos como norma moral de su acción, Esta conclusión sólo sería correcta en el caso de que mi perspectiva coincidiera a fortiori con la de todos los demás. Solamente si mi identidad y mi proyecto de vida reflejara una forma de vida generalmente válida, lo que desde mi perspectiva es igualmente bueno para todos se colocaría objetivamente en el interés homogéneo de todos.

Con el egocentrismo de la Regla de Oro («no le hagas a nadie lo que no quieres que él te haga») rompe ante todo el imperativo categórico, a consecuencia de lo cual una máxima sólo es justa cuando todos pueden querer que en situaciones comparables sea seguida por todo el mundo. Cada uno debe poder querer que la máxima de nuestra acción se convierta en ley general. Sólo una máxima susceptible de generalización desde la perspectiva de todos los involucrados vale como una norma que puede encontrar el

acuerdo general y esta medida gana reconocimiento, es decir, es moralmente obligatoria. La cuestión ¿qué debo hacer? es respondida moralmente en relación a lo que uno debe hacer. Los preceptos morales son imperativos categóricos o incondicionados que expresan normas válidas o se refieren implícitamente a ellas. En primer lugar el sentido imperativo de estos preceptos se puede entender como un deber que no es dependiente ni de los fines y preferencias subjetivos ni de la que para mí es meta absoluta de una vida buena, lograda o no fracasada. Lo que uno "debe" hacer o "tiene que" hacer posee aquí más bien el sentido de que ello es justo y en virtud de ello, por así decirlo, obligatorio.

II. Según el planteamiento del problema la pregunta ¿qué debo hacer? cobra entonces un significado pragmático, ético o moral. En todos los casos se trata de la fundamentación de decisiones entre posibilidades de acción alternativas; pero las tareas pragmáticas exigen un distinto tipo de acciones y las preguntas correspondientes un distinto tipo de respuestas que las tareas y las preguntas éticas y morales. La ponderación de fines valorativamente orientada y la ponderación racional con arreglo y a fines de los medios disponibles sirve a la decisión racional acerca de cómo tenemos que intervenir en el mundo objetivo para producir una situación deseada. En ello se trata esencialmente de la clarificación de cuestiones empíricas y de preguntas de la elección racional. Terminus ad quem de un discurso pragmático adecuado es la recomendación de una tecnología apropiada o de un programa realizable. Otra cosa es la preparación racional de una decisión valorativa de peso, que afecta la dirección de toda una praxis vital. Aquí se trata de la clarificación hermenéutica de la autocomprensión de un individuo y de la pregunta clínica por mi vida lograda o no fracasada. Terminus ad quem de un discurso ético-existencial adecuado es un consejo para la correcta orientación en la vida, para la organización de un proyecto vital personal. El juicio moral de acciones y máximas es, de nuevo, algo distinto. Este sirve a la clarificación de expectativas legitimas de comportamiento en vista de conflictos interpersonales que, en virtud de intereses contrapuestos, perturban la vida en común reglamentada. Aquí se trata de la fundamentación y utilización de normas que determinan los de hechos y obligaciones recíprocos. Terminus ad quem de un discurso práctico-moral adecuado es el acuerdo (Verständigung) sobre la solución justa de un conflicto en el terreno de la acción normativamente regulada.

El uso pragmático, ético y moral de la razón práctica fija, pues, su atención respectivamente en preceptos de acción técnicos y estratégicos, en consejos clínicos y en juicios morales.

Denominamos razón práctica a la facultad de fundamentar imperativos adecuados ahí donde, según la referencia de la acción y el tipo de decisión correspondiente, no sólo se transforma el sentido ilocutivo (illokutionäre) del "tener que" o el "deber", sino también el concepto de la voluntad que en cada caso puede determinarse mediante imperativos racionalmente fundamentados. El deber de las recomendaciones pragmáticas, relativizado por fines y valores individuales, está dirigido al arbitrio de un sujeto, que toma decisiones prudentes sobre la base de orientaciones y preferencias de las que parte de manera contingente: la facultad de la elección racional no abarca a los intereses y orientaciones valorativas mismos, sino que los presupone como dados. El deber de los consejos clínicos, relativizado por el telos de la vida buena, está dirigido a la aspiración de autorrealización, esto es a la voluntad de un individuo que se decide por una vida auténtica: la capacidad para la decisión existencial o la auto-elección radical opera invariablemente en el interior del horizonte de la historia vital, de cuyas huellas el individuo puede aprender quién es él y quién desearía ser. Finalmente, el deber categórico de los preceptos morales está dirigido a la voluntad libre en sentido enfático de una persona que obra según leyes que se fija a sí misma: únicamente esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar íntegramente por el juicio moral. En el terreno de validez de la ley moral no hay límites trazados a la determinación de la voluntad por la razón práctica ni a través de disposiciones casuales ni a través de la historia vital y la identidad personal. Sólo la voluntad regida por el juicio moral y en tanto tal íntegramente racional puede llamarse autónoma. A partir de ella son suprimidos todos los rasgos heterónomos del arbitrio o de la voluntad hacía una vida sin par, así como también auténtica. Ciertamente, Kant confundió la voluntad autónoma con la omnipotente; para poder pensarla como lo simple y llanamente dominante debió trasladarla al reino de lo inteligible, Mas en el mundo tal como lo conocemos, la voluntad autónoma adquiere eficacia sólo en la medida en que la fuerza motivacional de las buenas razones logra imponerse sobre el poder de otros motivos. Así, en el lenguaje realista cotidiano (en alemán) llamamos a la voluntad correctamente informada pero débil "buena" voluntad.

En síntesis, la razón práctica se dirige, según se use bajo los aspectos de lo conforme a fines, de lo bueno o de lo justo, al arbitrio del actuar racional, a la fuerza de decisión del auténtico realizarse o a la voluntad libre del sujeto moralmente apto para juzgar. Con ello se transforman en cada caso la constelación de razón y voluntad y el concepto mismo de 1a razón práctica. Con el sentido de la pregunta ¿qué debo hacer? se transforma, por cierto, no sólo el destinatario, la voluntad del actor que busca una respuesta, su status,

sino también el informante -se transforma la facultad de la reflexión práctica misma. Para Kant la razón práctica coincide con la moralidad; sólo en la autonomía la razón y la voluntad son uno. Para el empirismo la razón práctica es absorbida en su uso pragmático: se reduce, en palabras kantianas, al empleo racional con arreglo a fines de la actividad del entendimiento. En la tradición aristotélica la razón práctica asume el papel de la facultad de juzgar que ilumina el horizonte histórico vital de un ethos habituado. En todo caso se espera de la razón práctica un resultado distinto. Esto se muestra en los distintos discursos en los que ella se mueve.

III. Los discursos pragmáticos en los cuales fundamentamos recomendaciones técnicas y estratégicas poseen cierta afinidad con los discursos empíricos. Ellos sirven para referir el saber empírico a preferencias y fijaciones de fines hipotéticos y para evaluar, de acuerdo con máximas fundadas, las consecuencias, de decisiones (de información incompleta). Las recomendaciones técnicas o estratégicas derivan su validez del saber empírico sobre el que se apoyan. Su validez es independiente de sí un destinatario se decide a adoptar los preceptos de acción, Los discursos pragmáticos están referidos a los contextos de empleo posibles. Ellos están en conexión con la formación fáctica de la voluntad de los actores sólo por encima de sus fijaciones de fines y preferencias subjetivas. No existe ninguna relación interna entre razón y voluntad. En los discursos ético-existenciales esta constelación se transforma de tal modo que las fundamentaciones configuran un motivo racional para el cambio de orientaciones.

En los procesos de autoentendimiento se entrecruzan los papeles del participante en el discurso y del actor. Quien desea procurarse absoluta claridad acerca de su vida, fundamentar decisiones de valor de peso y cerciorarse de su identidad no puede hacerse representar en el discurso ético-existencial ni como persona de referencia ni tampoco como instancia de comprobación. No obstante, se trata de un discurso, porque también aquí los pasos de la argumentación no deben ser idiosincráticos, sino que tienen que permanecer como ínter-subjetivamente realizables. El individuo gana una distancia reflexiva para con la propia historia vital sólo en el horizonte de formas de vida que él comparte con otros y que por su parte configuran el contexto para proyectos de vida en cada caso distintos. Los miembros del mundo de vida común son participantes potenciales que en los procesos de autoentendimiento asumen el papel catalizador del crítico desinteresado, Este puede ser diferenciado hasta asumir el papel terapéutico del analista

tan pronto como se pone en juego el saber clínico generalizable, Se comprende que este saber clínico se constituye primero a sí mismo en estos discursos.

El autoentendimiento se refiere a un contexto histórico vital específico y conduce a proposiciones evaluativas sobre aquello que es bueno para una determinada persona. Tales evaluaciones, que se apoyan en la reconstrucción de una historia vital al mismo tiempo apropiada y hecha consciente, poseen un status semántico peculiar, Pues "reconstrucción" no significa sólo la aprehensión descriptiva de un proceso formativo a través del cual uno ha llegado a ser tal como ahora se encuentra, significa simultáneamente un examen crítico y un ordenamiento reorganizador de los elementos asumidos, de modo que se incluyera el propio pasado a la luz de las posibilidades de acción actuales como historia formativa de la persona que uno desearía ser y permanecer en el futuro, y tal como uno desearía ser aceptado. La figura de pensamiento existencialista "proyecto trazado" ("geworfenen Entwurfs") ilumina el carácter de Jano de aquellas valoraciones fuertes que son fundamentadas por el camino de una apropiación crítica de la propia historia vital. Aquí ya no es posible separar génesis y validez como en el caso de recomendaciones técnicas y estratégicas, En tanto me doy cuenta de lo que es bueno para mí, de alguna manera hago ya también mío el consejo -este es el sentido de una decisión consciente, En tanto me convenzo de la justeza de un consejo clínico, me decido ya también por la reorientación aconsejada de mi vida. Por otro lado, mi identidad sólo es complaciente, hasta indefensa, frente a la presión reflexiva de una autocomprensión transformada cuando ella obedece a los propios modelos de la autenticidad como el discurso ético-existencial mismo. Tal discurso presupone ya de parte del destinatario la aspiración hacia una vida auténtica -o la carga de sufrimiento de un paciente que ha sido atacado por una «enfermedad mortal», En este sentido el discurso ético-existencial se mantiene dependiente del telos precedente de un modo de vida consciente.

IV. En los discursos ético-existenciales, razón y voluntad se determinan recíprocamente ahí donde ambas permanecen incluidas en el contexto que en aquellos se ha convertido en tema. Los involucrados no deben, en procesos de autocomprensión, virar hacia afuera de su historia vital o de la forma de vida en la que fácticamente se encuentran. Los discursos práctico-orales exigen en cambio la ruptura con todas las evidencias de la moralidad concreta habitual, así como también el distanciamiento de aquellos contextos vitales con los que la propia identidad está indisolublemente entrelazada. Sólo bajo los

presupuestos de la comunicación de un discurso universalmente ampliado en el que todos los posiblemente afectados tomen parte y en el que ellos pudieran asumir con argumentos una posición en la orientación hipotética en relación a las pretensiones de validez de normas y maneras de proceder que en cada caso se volvieron problemáticas, se constituye la elevada intersubjetividad de una convergencia de la perspectiva de cada uno con la perspectiva de todos. Este punto de vista de la imparcialidad hace estallar la subjetividad de cada perspectiva propia de los participantes sin perder el enlace con la orientación preformativa de éstos. La objetividad de un así llamado observador ideal bloquearía el acceso al saber intuitivo del mundo de vida. El discurso práctico-moral significa la ampliación de nuestra comunidad de comunicación desde la perspectiva interna. Frente a este foro solamente pueden encontrar un acuerdo fundado aquellas propuestas normativas que expresen un interés común a todos los afectados. En esta medida las normas discursivamente fundadas confieren validez simultáneamente a ambos: al punto de vista de lo que en cada caso es del interés igualmente experimentado de todos, así como también a una voluntad general que ha acogido en si la voluntad de todos sin represión. En este sentido, la voluntad determinada mediante razones morales de la razón que argumenta no permanece exterior; la voluntad autónoma es íntegramente internalizada en la razón.

Por eso creía Kant que la razón práctica solamente como esta instancia escrutadora de normas se realiza a si misma y coincide con la moralidad, No obstante, la exégesis teórico-discursiva que hemos hecho del imperativo categórico permite reconocer la parcialidad de esta teoría que se concentra sólo en cuestiones de fundamentación. En cuanto las fundamentaciones morales se apoyan en un principio susceptible de generalización que obliga a los participantes en el discurso a comprobar si las normas controvertibles, separadas de situaciones y sin consideración a motivos dados o a instituciones existentes, pueden encontrar el bien mediato acuerdo de todos los afectados, se agudiza el problema de cómo pueden en general sea aplicadas normas de tal modo fundamentadas. Estas deben su abstracta generalidad a la circunstancia de que resisten la prueba de la generalización sólo en forma descontextualizada. Pero en esta concepción abstracta las flor mas válidas al margen de las circunstancias sólo pueden encontrar aplicación en aquellas situaciones standard cuyas características han sido consideradas desde el Principio como condiciones de utilización en el componente condicional (Wenn-Komponente)de la regla. Ahora bien, toda fundamentación normativa debe operar bajo las restricciones normales de un espíritu finito; de ahí que no pueda ya poner explícitamente

en consideración a fortiori todas aquellas peculiaridades que caracterizan las constelaciones del caso singular no previsto. Por este motivo la utilización de normas exige una aclaración argumentativa de su propio derecho, Por ello la imparcialidad del juicio no puede de nuevo ser asegurada mediante un principio de universalización; en cuestiones de utilización sensible al contexto, la razón práctica debe hacerse valer más bien con un principio de adecuación. Es decir, lo que aquí debe mostrarse es cuál de las normas ya presupuestas como válidas es más adecuada a un caso dado a la luz de todas las características relevantes de la situación abarcadas, en lo posible, íntegramente.

Por supuesto, los discursos de aplicación siguen siendo, como los discursos de fundamentación, un asunto puramente cognitivo y por ello no ofrecen ninguna compensación para el desacoplamiento del 'juicio moral con respecto a los motivos de la acción, Los mandatos morales son válidos independientemente de sí el destinatario reúne también la fuerza para hacer lo que se tiene por correcto. La autonomía de su voluntad se mide, por cierto, en si él es capaz de actuar a partir del juicio moral; pero los juicios morales no producen por si mismos la acción autónoma. La pretensión de validez que nosotros vinculamos con proposiciones normativas tiene ciertamente fuerza obligatoria (verpflichtende Kraft). Deber (Pflicht) es, según el uso del lenguaje kantiano, la afección de la voluntad bajo la pretensión de validez de los mandatos morales. Y que los motivos que apoyan una tal pretensión de validez, no son ineficaces se demuestra en la mala conciencia que nos atormenta cuando actuamos en contra de un mejor conocimiento. Los sentimientos de culpa son un indicador palpable para incumplimientos del deber. Pero en ellos sólo se expresa entonces que nosotros sabemos que no tenemos buenos motivos para actuar de modo distinto. Los sentimientos de culpa indican una escisión de la voluntad.

V. La voluntad empírica escindida de la voluntad autónoma juega un papel significativo en la dinámica de nuestro proceso de aprendizaje moral. Pues la escisión de la voluntad sólo es un síntoma de la debilidad de la voluntad cuando las exigencias morales a las que contraviene son de hecho legítimas y razonables bajo las condiciones dadas. Como sabemos, en la protesta de una voluntad disidente sólo se pone de manifiesto, con demasiada frecuencia, la voz del otro marginado por principios morales intereses, la integridad lesionada de la dignidad humana, el reconocimiento fallido, el interés desatendido, la diferencia negada. Porque los principios de una moral devenida autónoma imponen una pretensión de conocimiento análoga, enfrentan de nuevo entre sí validez y

génesis, como en el discurso pragmático. Así puede ocultarse y atrincherarse, tras la fachada de una validez categórica, un interés meramente capaz de imponerse. Esta fachada se puede erigir tanto más fácilmente por cuanto la justeza de los mandatos morales no se mantiene, como la verdad de las recomendaciones técnicas o estratégicas, en una relación contingente con la voluntad del destinatario, sino que la liga racionalmente. Para romper las cadenas de una generalidad falsa, meramente pretendida, de principios extraídos selectivamente y utilizados sin sensibilidad para con el contexto se requirió reiteradamente, y se requiere hasta ahora, de movimientos sociales y luchas políticas; para aprender, a partir de las dolorosas experiencias y de los sufrimientos irreparables de los humillados y ofendidos, de los heridos y golpeados, que nadie debe ser excluido en el nombre del universalismo moral -ni las clases menos privilegiadas, ni las naciones explotadas, ni las mujeres domesticadas, ni las minorías marginadas. Quien en el nombre del universalismo excluye al otro que permanece extraño para el otro, comete traición contra su propia idea, Sólo en la radical liberación de las historias vitales individuales y de las formas de vida particulares se hace valer el universalismo del respeto equitativo para todos y la solidaridad con todo lo que posee un rostro humano, Esta reflexión rebasa ya los límites dé la formación de la voluntad individual. Hasta ahora hemos examinado el uso pragmático, ético y moral de la razón práctica a partir de la guía de la pregunta tradicional "¿qué debo hacer?" Si ahora se traslada el horizonte de la cuestión de la primera persona del singular a la primera persona del plural, cambia algo más que el foro de la reflexión. La formación de la voluntad individual sigue entonces su idea según una argumentación pública que se reproduce en el foro interno, No se trata de un cambio de perspectiva de la interioridad del pensamiento monológico a la esfera pública del discurso, sino de una transformación del planteamiento del problema: lo que se transforma es el papel en el que el otro sujeto sale al encuentro.

Ciertamente el discurso práctico-moral se desliga de la perspectiva orientada hacia el éxito propio y la vida propia, a la que aún permanecen atadas las reflexiones pragmáticas y éticas. Pero el otro encuentra también a la razón que examina las normas solamente como el oponente en una argumentación imaginaria. Tan pronto como el otro aparece como frente real, con voluntad propia, insustituible, se plantean nuevos problemas, La formación de la voluntad individual se encuentra también, naturalmente, bajo restricciones contingentes; más la realidad de la voluntad ajena pertenece en primera instancia a las condiciones de la formación de la voluntad colectiva.

A partir de la circunstancia de la pluralidad de los actuantes y a partir de la condición de la doble contingencia bajo la cual la realidad de la propia voluntad converge con la realidad del otro, se origina el nuevo problema de la realización común de fines colectivos; y el ya conocido problema de la regulación de la vida en común se pone, de un nuevo modo, bajo la presión de la complejidad social, Los discursos pragmáticos, tan pronto como el interés individual debe hacerse compatible con el ajeno, apuntan a la necesidad de compromisos. En los discursos ético-políticos se trata de la clarificación de una identidad colectiva que debe dejar espacio para la multiplicidad de proyectos vitales individuales, En discursos práctico-morales debe ser examinada no sólo la validez y adecuación de mandatos normativos, sino también su plausibilidad. Con la implementación de metas y programas se plantean finalmente cuestiones en torno a la transmisión y utilización neutral del poder.

El derecho racional moderno ha reaccionado a esta problemática. Este pierde, por cierto, la naturaleza intersubjetiva de una formación de la voluntad colectiva, que no debe ser representada como una formación de la voluntad individual en tamaño ampliado. Debemos renunciar a las premisas de la filosofía del sujeto del derecho racional. Con el problema del entendimiento entre partidos cuyas voluntades e intereses chocan entre sí las operaciones racionales efectuadas in mente se trasladan al plano de los presupuestos del proceder y de la comunicación propios de discurso y negociaciones que realmente puedan ponerse en práctica.

A partir de esta visión teórico-comunicativa debemos encontrar también una respuesta para aquella cuestión que, de acuerdo con el análisis realizado hasta aquí, se nos impuso desde hace largo tiempo. ¿Podemos aún hablar de la razón práctica en singular, desde el momento en que ella se ha desmoronado bajo los aspectos de lo adecuado a fines, lo bueno y lo justo en distintas formas de la argumentación? Quizá todos estos argumentos se refieren a la voluntad de posibles actores; pero hemos visto que con el tipo de las preguntas y respuestas se transforma también el concepto de la voluntad. La unidad de la razón práctica no se puede fundamentar en absoluto sin mayores complicaciones en la unidad de la argumentación, esto es, en el curso de la argumentación. Es decir, no existe un metadiscurso al que nos pudiéramos remitir para fundamentar la elección entre distintas formas de argumentación. ¿No se deja entonces al agrado, en el mejor de los casos al buen criterio de una facultad de juzgar prediscursiva del individuo, si él desearía concebir y enfrentar un problema dado bajo

los puntos de vista de la adecuación a fines, de lo bueno o de lo justo? El recurso a una facultad de juzgar que permita percibir en los problemas si son más bien de naturaleza estética o económica, teórica o práctica, ética o moral, política o jurídica, debe ser insatisfactorio para todo aquél que, con Kant, tenga buenos motivos para abandonar el oscuro concepto aristotélico de la facultad de juzgar. Por lo demás, no se trata aquí de una facultad de juzgar reflexiva, que subsume los casos bajo reglas, sino del olfato para sortear problemas.

Como Peirce y el pragmatismo enfatizan con razón, los problemas reales poseen siempre algo objetivo; nos confrontamos con problemas que nos vienen al encuentro. Ellos mismos tienen una fuerza definitoria de la situación y, por así decirlo, reclaman nuestro espíritu según su propia lógica. Sin embargo, si ellos siguieran cada vez una lógica propia que no fuera afectada por la lógica del siguiente problema, cada nueva clase de problemas tendría que arrastrar nuestro espíritu en otra dirección. La razón práctica que encontrara su unidad en el punto ciego de una facultad de juzgar de tal modo reflexiva, sería una imagen opaca, tan sólo esclarecible fenomenológicamente,

La unidad de la razón práctica sólo puede hacerse valer de manera inequívoca en el contexto interno de aquellas formas de comunicación en las cuales las condiciones para una formación de la voluntad colectiva racional asuman una forma objetiva.

Los autores

Guillermo Hoyos Vásquez (Medellín, Colombia, 1935) es Licenciado en Filosofía y letras de la Universidad Javeriana, Bogotá, Licenciado en Teología en Frankfurt y Doctor en Filosofía de la Universidad de Colonia, Alemania (1973), Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente Director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Universidad Javeriana.

Es miembro del Consejo Nacional de Acreditación de Colombia –CNA–; del Comité Académico de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía –EIAF–, de la Red Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación, CTSI, de la Asociación Nacional de Bioética de Colombia y Vicepresidente de la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia –A.C.A.C.–.

Además de numerosos artículos escritos en revistas especializadas, ha publicado los siguientes libros: Intentionalität als Verantwortung. Geschichsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl, Phaenomenologica 67, Den Haag, M. Nijhoff, 1976; Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986; Derechos humanos, ética y moral, Bogotá, Viva la ciudadanía, 1995; Introducción (y compilador con Ángela Uribe) de Convergencia entre ética y política, Siglo del Hombre Editores, Bogotá 1998.

Germán Vargas Guillén (Armenia - Quindío, Colombia, 1959), es Filósofo de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá; Mg. en Filosofía de la Universidad Santo Tomás; y Candidato a Doctor en Inteligencia Artificial y Procesos de Razonamiento de la Universidad Pedagógica Nacional; Profesor Asociado de la Universidad Pedagógica Nacional. Es miembro fundador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Autor de artículos en diversas revistas especializadas, entre las cuales se mencionan: (Franciscanum, Revista de las Ciencias del Espíritu; Praxis Filosófica; Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica; Revista Anthropos, Venezuela. Ha publicado los siguientes libros: “Investigaciones Epistemológicas”. Bogotá, Editorial. Técne, 1997; “Filosofía, Pedagogía, Tecnología”. Bogotá, U. de San Buenaventura, 1999; “Pensar sobre nosotros mismos”, Bogotá, Ediciones Paulinas, 2000; coeditor del libro “Fenomenología en América Latina”, Bogotá, U. de San Buenaventura, 2000. Actualmente dirige el Proyecto Institucional “Club de Lógica”, en la Universidad . Pedagógica Nacional.